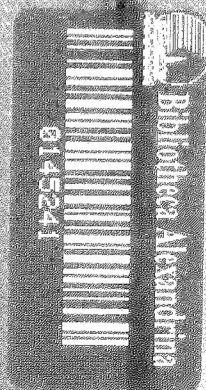


فرانسواز داستور

هیدغر

والسؤال عن الزمان

ترجمة
د. سامي أدهم



هیدر

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
1413هـ - 1993م

 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام

هاتف : 802296- 802407- 802428

ص. ب : 113/ 6311 - بيروت - لبنان

تلكس : 20680- 21665 LEM.A.J.D

فرانسواز داستور

هفيد غر

والسؤال عن الزمان

ترجمة
د. سامي أدهم

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة :

*HEIDEGGER
ET LA
QUESTION DU TEMPS*

PAR FRANÇOISE DASTUR

- عرض -

« كل نوع من مشاحنة يفترق مقدماً لمساندة الفكر » .

ما الذي نُسمِّيه بالتفكير ؟ ص 86

ليس لهذا الكُتَيْب الصغير من طموح آخر ، للذين يرغبون أن يصنعوا بذاتهم فكرة عن فكر هيدغر ، سوى إعطاء بعض نقاط مرجعية لتقود القراءة الفعلية للنصوص . فالخيط الهادي الذي يظهر هكذا من ذاته هو الإشكالية التي ما فتئ هيدغر يعتبرها سؤاله الأساسي : علاقة الكينونة بالزمان .

إن كل أصالة فكر هيدغر تتوقف في الواقع على جلاء الزماناتي لما كان التقليد الغربي منذ بدايته (مع بارمينيدس ، وأفلاطون وأرسطو) يُسمي بـ « الكينونة » . ينطلق هيدغر من الإثبات البسيط : الأورُيا (الكينونة أو بالأحرى أَلْ « كَأَيْنَاوِيَّة ») قد فهمت من قبل اليونانيين كحضور ثابت . وبعيداً عن أن يكون الزمان صفة لما هو كائن أو معياراً ننطلق منه لنفاضل بين مناطق الكينونة - الزماني مضاد للازماني أو للأزلي - فعلى العكس فإن فكرة الكينونة ذاتها المفكَّرة تحت أفق الزمان والتي توضع بعلاقة مع غط محدد منه ، هي الحاضر . فمنذ عام 1927 ، وفي الكينونة والزمان ، مؤلفه الكبير ، يطرح هيدغر أطروحة زماناتية الكينونة التي تقلل جذرياً من أهمية التكافؤ الميتافيزيقي للكينونة وللأزل .

ليس المقصود بالنسبة لهيدغر مع ذلك أن يظل مُتمسكاً بأطروحة أنطولوجية عامة ، لكن عليه على العكس أن يتابع البحث

الأنطولوجي « الملموس » : إن من الضروري فعلياً جلاء المعنى الزماني للكينونة وذلك إنطلاقاً من موجود أو بالأحرى من كائن محدد . بختار هيدغر أن يبدأ من الكائن الذي يحتوي على الكينونة ، أي الذي « هناك » كينونة من أجله فقط - أي الإنسان ذاته الذي تخلى عن تسميته مع ذلك بـ « الشعور » أو « الذات » حسب شكله المعاصر والذي تحول إلى تسميته باسم الدّازاين وهذا ما يصعب ترجمته . إن ما يحدد الإنسان جوهرياً كدازاين ، هو الإنوجد ، أي من واقع أن يكون خارج ذاته ، وأن يكون له بنية تجارية ، وذلك بعكس الذات الحديثة المغلقة على نفسها . إن هذه الثغرة الأساسية في كينونة الإنسان هي التي يسميها هيدغر بالقلق وهي هدف تحليل وجوداني تمهيدي .

وذلك لأن المقصود هو إظهار المعنى الزماني الدقيق للإنوجد بقدر ما هو نمط وجود إنساني بالمعنى الحصري . لكن الدّازاين بقدر ما هو موجود فهو متناهٍ ، أي فاني : إنه كائن في سبيل الموت ، وهذا ما يتضمن بأن التناهي ليس عرضياً في جوهرة « الخالد » بل هو الأساس ذاته لانوجد . لهذا فإن زمانية الدّازاين يجب أن لا تفهم كموجود في الزمان لذات هي في جوهرها لا زمانية، لكن كانتشار لنفس الثغرة في ثلاثة إتجاهات . وإذا كان هيدغر يحتفظ من التحليل الكلاسيكي للزمان بثلاثية بنيته ، ماضٍ ، حاضر ، ومستقبل فهي لا تدل أبداً على آتات تتابع على « خط » الزمان بل على أنماط متأصلة مع بعضها في الوجود ، أي كوجود متخارج . وإن أحدها وهو المستقبل له مع ذلك الأولية : إذ إبتداء من المستقبل ، أي من توقع الموت ، يتشر المعنى الخاص لزمانية موجود متناهٍ . وهكذا يصل هيدغر إلى أطروحة تناهي الزمان

الأصلافي الذي يُضاد لا نهائية الزمان الكلاسيكي الطبيعي .

بعد ذلك فمن الممكن تكرار التحليل الوجوداني التمهيدي وذلك بتوضيح المعنى الزماني للبنى أو لوجودانيات الدّازين التي تميزه في يومياته الروتينية . ولكي ندرك لغز هذه اليوميات ، أي التمدّد الزماني للدّازين بين الولادة والموت ، فإنه من الضروري أن نفهم بأن السؤال عن تماسك الإنوجد لا يُطرح إلّا لمن يعيش في التشتت ، وليس لمن يتحمل المسؤوليات من واقع وراثتها ، أي من هو بالمعنى الخاص تاريخاني حيث يتوجد كزماناتية متناهية . ومع ذلك فإن الدّازين المنشغل « يُحسّب » مع الزمان ويفهم نفسه كموجود في الزمان . ويجب إذن تفسير الأصل التكويني لفكرة الزمان التتابعي واللامتناهي إنطلاقاً من الزماناتية الأصلافية للدّازين . لكن هذا الزمان الشعبي ليس بالنسبة للزمان الأصلافي كالزمان الموضوعي للطبيعة بالنسبة للزمان الذاتي للروح : الإشكالية الهيدغرية لها بالأحرى تماماً فضيلة تفجير التمييز ، ذات - موضوع . ليس هناك فعلياً من كينونة وزمان إلّا بقدر ما هنالك من دَازين ، وهذا لا يعني أبداً بأن الكينونة والزمان هما « متوجات » فاهمتنا ، لكن تماماً وبالأحرى فإن مع الدّازين وتقريباً فيه - في ثغرة أَل دَا - يحدث كل عالم وكل تاريخ . إن التصور الشعبي للزمان (هنا شعبي لا يُضاد الفلسفي ، لكنه يُميز الملامح الشعبية ، الشائعة للزمان) ، يجد أصله في قياس الزمان الأصلافي الذي بواسطته يوجد هذا الزمان متهاياً بصورة أقل مع المكان ، كما أراد ذلك برجسون ، أكثر من إعتياده على عالم الإنشغال الروتيني والمختزل الى المعاش البحث لسلسلة لا نهائية من الآنات . من هنا تنشأ فكرة زمان لا نهائي ، متتالي ولا منعكس . لكن هذا التمثل

الشعبي للزمان له شرعيته الخاصة ، وهو الزمان الشعبي الذي يناظر فعلياً غمطاً من وجود الدّازين : وهو الإنشغال اليومي . ومع ذلك فليس إنطلاقاً من الزمان الشعبي يُمكن فهم ما هو في حقيقة الزمان ، لأن معنى التّزمن فيه يخضع لتغيير أساسي : وفعلياً فمن الحاضر ، أي من نقطة آنية (وليس إنطلاقاً من المستقبل) تنتشر الأبعاد الزمانية الأخرى .

إن تحليل زماناتية الدّازين وتوضيح الصفة المشتقة من تمثلنا العادي للزمان ليس هو الجواب على السؤال الأساسي لزماناتية الكينونة . لذلك ، يجب إظهار كيف أن فهم الكينونة قد أصبح ممكناً بواسطة الزماناتية المتخارجة للدّازين ، وبمعنى آخر كيف تتكون فكرة الكينونة في تعددية مفاهيمها إنطلاقاً من الزمان لك « موضع » . إن هذا البرنامج لم يكتمل في عام 1927 ، فقد ترك هيدغر مؤلفه الكينونة والزمان غير مكتمل حيث لاحق هذه الإشكالية ذاتها في دروسه في نفس الحقبة . إن محاضرة عام 1962 التي ترتبط ببرنامج القسم الثالث للجزء الأول من الكينونة والزمان الذي لم يُنشر تحت عنوان الزمان والكينونة تُقدم منظوراً آخر عن الزماناتية والكينونة يختلف عمّا وُضع في عام 1927 . وبعد ذلك فتحت إسم الحُدوثية (Ereignis) وهو إسم لا يُمكن ترجمته ، قد فُكّر ، من وراء كل التبايزات الميتافيزيقية ، التملك الجمعي للزمان والكينونة .

مراجع النصوص المذكورة

إن هذا التقديم الموجز كان في جوهره موجهاً لتوضيح التمهيد في ثلاثة فصول للتطور الذي سيأتي ، كما كان قد ذكر في الموجز .

سنجد في الحاشية فهرساً للنصوص النقدية التي أُستُوحيت منها والملاحظات التي تخص ترجمة بعض الحدود . وقد أجزت لنفسي كي أقدم ترجمة جديدة لكل النصوص المذكورة ، معتمداً مع ذلك بكثرة على الترجمات الموجودة حيث لا تُحَوَّر إلا بالقدر الذي يتطلبه عرضي لذلك .

إن كتابات مارتن هيدغر قد ذكرت تبعاً للطبعات والترجمات المشار إليها آنفاً ، وقد أُشير لبعضها في النص ذاته بالحرف الأول . فالحرف الأول GA المتبوع برقم يُشير الى الجزء من الطبعة الكاملة - Gesamte Ausgabe لمؤلفات هيدغر التي تظهر تباعاً عند قُتْرُوب كلوستزمان في فرانكفورت - سِير - لُو - فَاَن .

Die Lehre Vom Urteil im Psychologismus. Ein Kritisch-positiver Beitrag Zur Logik, in Frühe Schriften, Klostermann 1972, p 1- 129.

(مقالة 1914 : نظرية الحكم في النظرية النفسانية) .

Die Kategorien - und Bedeutungslehre des Duns Scotus, in Frühe Schriften, P. 131- 353.

(أطروحة التأهيل عام 1916 : بحث في المقولات والدلالة عند دان سكوت ، ترجمة ف . جابوريو ، جالهار ، 1970) .

Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, in Frühe Schriften p. 355- 375.

(درس التأهيل في 27 تموز عام 1917 : تصور الزمان في العلم التاريخي) .

Einführung in die phänomenologie der Religion.

(مدخل الى فيمينولوجيا الدين ، لـ دروس فصل الشتاء لعامي 1920 - 1921 . هذه الدروس لم تُنشر في الطبعة الكاملة ونشرها لم يُعلن حتى اليوم . ونجد ملخصاً في أتوبوجلز ، فكر هيدغر ، أوبينية مُوثني ، 1967 ، ص 47 - 50 ، وتفسير أكثر عمقاً في ت . شيهان ، هيدغر « مدخل الى فيمينولوجيا الدين » . 1921 - 1920 في The personalist ، Lx ، 3 ، 1979 .

GA 61 Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Klostermann, 1985.

(دروس فصل الشتاء لعامي 1921 - 1922 : تأويلات فيمينولوجية تختص بأرسطو) .

GA 63 Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Klostermann, 1988.

(دروس فصل الصيف لعام 1923 : أنطولوجيا [أرمينوطيقا الوقائية] .

Der Begriff der Zeit.

محاضرة أُلقيت في تموز من عام 1924 أمام الجمعية اللاهوتية لماربورج ونشرت عند نيمير ، توينجن ، تشرين أول 1989 : تصور الزمان ، تُرجمت بواسطة م . هاروم . ب دي لوني في هيدغر دفاثر Herne ، 1983 ص 23 - 27 .

GA 17 Der Beginn der neuzeitlichen philosophie

(دروس الشتاء 1923 - 1924 : بداية الفلسفة الحديثة ؛ سيظهر) .

GA 19

أفلاطون : السفسطائيون ، دروس فصل الشتاء 1924 - 1925 (سيظهر) .

GA 20 Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,
Klostermann, 1979.

(دروس فصل الصيف 1925 : مدخل الى تاريخ تصور
الزمان) .

GA 21 Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Klostermann
1976.

(دروس فصل الشتاء لعامي 1925 - 1926 : منطق . سؤال
الحقيقة) .

SZ Sein und Zeit 1927:

مذكور حسب الترقيم للطبعة العاشرة ، نيمور ، 1963 ،
الترقيم أعيد في الهامش للترجمات الفرنسية . وهناك من ترجمات
فرنسية ، جزئية أو كاملة : موجز المقطع الثاني (فقرة 46 - 53 ،
72 - 76) مترجم بواسطة هنري قربان في م . هيدغر ، ما هي
المتافيزيقيا ؟ جاليسار ، 1951 ، ص . 115 - 208 (الطبعة
الأولى ترجع الى عام 1937) .

الكينونة والزمان ، ترجمة المقطع الأول فقط بواسطة ر . بوهيم
و . دوفالينز ، جاليسار ، 1964 .

الكينونة والزمان ، ترجمة خارج التداول للنص للطبعة العاشرة
بواسطة أ . مارتينو ، ظهر في مطبوعات أوتشيكام عام 1985 .
الكينونة والزمان ، ترجمة للجزء 2 للطبعة الكاملة (GA 2)
بواسطة ف . فازان ، جاليسار ، 1986 (هذه الطبعة لها ميزة
احتواء نص الحواشي التي أتت من النسخة التي اشتغل عليها
هيدغر) .

GA 24 Die Grundprobleme der phänomenologie, Klostermann 1975.

(دروس فصل الصيف 1927 : المشاكل الأساسية
للفينمينولوجيا ، ترجمة ج. ف. كورتين ، جاليلار 1985 ؛
الترقيم للنص الأصلي قد أُستعيد في هوامش الترجمة) .

Phänomenologie und Theologie, Klostermann, 1970.

(يحتوي على القسم الثاني لمحاضرة أُلقيت تحت نفس العنوان في
9 تموز 1927 أمام الدائرة اللاهوتية الإنجيلية في بُنجن ، ونجد
ترجمة لها بالفرنسية في أرشيفات الفلسفة XXXII 1969 ص 355
وتابع) .

GA 25 Phänomenologische Interpretation von Kants
Kritik der reinen Vernunft, Klostermann, 1977.

(دروس فصل الشتاء 1927 - 1928 : التأويل الفينمينولوجي
لـ « نقد العقل المحض » لكانط ، ترجمة ، أ. مارتينو ، جاليلار ،
1982 ؛ الترقيم للنص الأصلي قد أُستعيد في هوامش الترجمة) .

GA 26 Metaphysische Anfangsgründe der Logik, Klostermann 1978.

(دروس فصل الصيف 1928 : المبادئ الأولية الميتافيزيقية
للمنطق) .

QI Vom Wesen des Grundes, Klostermann, 1955.

(كُتب في 1928 ، ظهر هذا الكُتيب أولاً في ما جمع من مديح
في هوسرل بمناسبة بلوغه سبعين سنة : ما يكوّن الكينونة - الجوهرية
الأساسية أو عقل ، ترجمة هنري قربان في 1937 ، أعيد في أسئلة

. (O.C., I ص 85 - 158) .

QI Was ist Metaphysik? Klostermann, 1949.

(درس إفتتاحي في 24 تموز 1929 عندما نُصّب هيدغر كخلف
لهوسرل في فريبورج : ما هي الميتافيزيقا ؟ ترجمة في 1937 بواسطة
هـ . قربان ، استعيدت في أسئلة I ، جاليسار ، 1968 ، ص
72 - 47 ؛ وهناك ترجمة حديثة بواسطة ر . مونييه ظهرت في دفاتر
Herne مكرّسة لهيدغر في 1983 ، ص 47 حتى 58) .

KM Kant und das problem der Metaphysik, Klostermann, 1973.

(نص لعام 1929 : كانط ومشكلة الميتافيزيقا ، ترجمة أ . دُو
فالنز وفييميل ، جاليسار ، 1953) . تحتوي طبعة 1973 في
حاشيتها على نص دو دافوس بين كاسرير وهيدغر الذي كان قد
ترجم بواسطة ب . أوينك في أ . كاسرير - م . هيدغر ، سجل
حول الكانطية والفلسفة .

GA 29/ 30 Die Grundbe griffe der Metaphysik, Welt-
Endlichkeit- Einsamkeit, Klostermann, 1983.

(دروس فصل الشتاء 1928 - 1930 : التصورات الأساسية
للميتافيزيقا ، عالم ، تناهي ، عزلة) .

GA 31 Vom Wesen der menschlichen Freiheit,
Klostermann, 1982.

(دروس صيف 1930 : في جوهر الحرية الانسانية ترجمة أ .
مارتينو ، جاليسار ، 1987 ؛ ترقيم النص الأساسي قد استعيد في
هامش الترجمة) .

RR Die Selbstbehauptung der deutschen Universität,
Rektorsrede, Breslau, Korn, 1933.

(خطاب رئاسة الجامعة الذي ألقى في 27 أيار 1933 في
فريبورج التوكيد - الذاتي للجامعة الألمانية ، ترجمة ج . جرانل ،
لغتين ، 1982 ؛ ترجمة جديدة لـ ف . فيدييه تحت عنوان
« الجامعة الألمانية هي ذاتها رغم الجميع » ظهرت في تشرين ثانٍ
1983 في السجل رقم 27 ، جالبار . يحتوي هذا العدد كذلك
على الترجمة ، بواسطة ف . فيدييه ، لنص مؤرخ عام 1945 :
رئاسة الجامعة 1933 - 1934 . ونجد الترجمة بواسطة ن .
برفيه ، لنصوص أخرى سياسية لـ م . هيدغر في السجل رقم
48 ، كانون ثانٍ - شباط 1988 .

EM Einleitung in die Metaphysik, Tübingen, Niemeyer,
1953.

(دروس فصل الصيف 1935 : مدخل الى الميتافيزيقا ، ترجمة
جلبرت خان ، بيف ، مجموعة « إيميتيه » 1958) .

GA 65 Beiträge zur philosophie (Vom Ereignis), Klos-
termann, 1989.

(إسهامات في الفلسفة [في الحدوثية] ، مخطوطة أعوام
1936 - 38) .

GA 52 Hölderlins Hymne «Andenken», Klostermann,
1982.

(دروس فصل الشتاء 1942 - 1943) .

QI Vom Wesen der wahrheit, Klostermann, 1943.

(محاضرة أُلقيت لأول مرة في برين عام 1930 : في جوهر الحقيقة ، ترجمة أ . دوفالز وف . بيميل في أسئلة c,o,i ، ص 159 الى 194) .

HB Über den Humanismus, Brief an Jean Beaufret, Bern, Francke Verlag, 1947.

(رسالة في الإنسانية [رسالة الى جان بوفرت] ترجمة ر . مونييه ، أوبييه مونتيني ، طبعة في لغتين 1957) .

HW Holzwege, klostermann, 1950.

(دروب لا تقود إلى أي مكان ، ترجمة ف . بروكميه ، جاليار « أفكار » 1980 ص 387 - 449) .

VA Vorträge und Aufsätze, pfüllingen, Neske, 1954

(محاولات ومحاضرات ، ترجمة أ . بريو ، جاليار 1958) .

WHD Was heist Denken?, Tübingen, Niemeyer, 1954

(ما الذي يُسمى بالتفكير ؟ ترجمة أ . بيكر وج . جرانييل ، بيف ، مجموعة ، « إيميتيه » ، 1959) .

QIII Gelassenheit, pfüllingen, Neske, 1959.

(خطاب أُلقي في مسكريتش 30 تشرين أول 1955 في العيد للذكرى 175 لمولد المؤلف الموسيقي كونرادان كروتز ؛ مع تفسير يعيد جزء من مقابلة مكتوبة في 1944 - 1945 : وقد ترجمت بواسطة أ . بريو تحت العنوان سكون في أسئلة III ، جاليار 1966 ص 159 - 225) .

QIV Die Kehre, in Die Technik und die Kehre, pfüllingen, Neske, 1962.

(التحول ، ترجمة ج . لوكزروا وس . روثيل في أسئلة IV ، c,o ، ص 140 - 157 . هذه المحاضرة أُلقيت في 18 تشرين ثان 1955 وتكوّن جزء من سلسلة من أربع محاضرات حيث السؤال عن التكنيك والشيء ، وقد نشرت في محاولات ومحاضرات ، c, o . المحاضرة الرابعة ، الخطر ، تظل غير مطبوعة الى أيامنا هذه .

QI Zur Seinsfrage, Klostermann, 1956.

(«إسهام في سؤال الكينونة» محاولة لـ 1955 ، ترجمة ج . جرانل في أسئلة I ، جاليار . ، 1968 ، ص 195 - 252) .

SG Der Satz Vom Grund, pfüllingen, Neske, 1957.

(دروس فصل الشتاء 1955 - 1956 : مبدأ العلة ، ترجمة أ . بريو ، جاليار 1962) .

QI Identität Und Differenz, Pfüllingen, Neske, 1957.

(«هوية واختلاف» ، ترجمة أ . بريو ، في أسئلة I ، c. o ، 253 - 310) .

GD Grundsätze der Denkens, in Jahrbuch für psychologie und psychotherapie, Freiburg / München, Alber, 1958.

(مبادئ الفكر ، ترجمة ف . فيدييه في دفاتر Herne مقدم لهيدغر في 1983 ص 73 الى 80) .

US Unterwegs.Zur, sprache, pfüllingen, Neske, 1959.

(توجه نحو الكلام ، ترجمة ج ، بوفرت ، ف . بروكمير ، ف . فيدييه ، جاليار 1976) .

QIV Zeit und Sein, in Zur Sache des Denkens, Tübingen, Niemeyer, 1969.

(محاضرة في 31 كانون ثاني 1962 : الزمان والكيونة ، ترجمة
ف . فيدييه في أسئلة IV ، جاليمار ، 1976 ص 11-51 .
يُضاف في المحاضرة النص البروتوكولي ، مُراجع ومكمل بواسطة
هيدغر في ندوة عُقد في 11 الى 13 أيلول 1962 وترجمت بواسطة
ج . لوكرزوا وس . روئيل في أسئلة IV ، ص 52-97) .

QIV Vorwort, in W.J. Richardson, *Through phenomenology to thought*, Den Haag, Nijhoff, 1963.

(رسالة الى رتشاردسون 1962 نيسان ، ترجمة ج . لوكرزوا ،
س . روئيل في أسئلة IV ، c, o ، ص . 176 - 191) .

QIV Mein Weg in die phänomenologie, in *Zur Sache des Denkens*, o.c.

(نص لعام 1963 : « طريقي في الفكر والفينمينولوجيا » ،
ترجمة ج . لوكرزوا ، س . روئيل في أسئلة IV ، c, o ، ص
159 - 175) .

QIV Das Ende der philosophie und die Aufgabe des Denkens, in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969.

(محاضرة عام 1964 : نهاية الفلسفة ومهمة الفكر ، ترجمة
ج . بوفريت ، وف . فيدييه في أسئلة IV ، ص 107 - 139) .

QIV Über das Zeitverständnis in der phänomenologie Und
in Denken der Seinsfrage, in *phanomenologie- Lebendig
oder tot?* 1969.

(مداخلة هيدغر في المؤتمر الذي أُعد في فريسورج 1969

للإحتفال في الذكرى الثلاثين لموت هوسرل : في فهم الزمان في
الفينيمنولوجيا وفي التفكير في سؤال الكينونة ترجمة ج . لوكزروا
وس . روئيل في أسئلة IV ، c, o ، ص 192 - 194) .

KR Die Kunst und der Raum, L'Art et L'espace, St Gal-
len, Erker- Verlag, 1969.

(نص ظهر في طبعة بلغتين ، ترجمة ج . بوفرت وف .
فيدييه) .

H Heraklit, Frankfurt am Main, Klostermann, 1970.
(هيرقليطس ، ندوة في فصل الشتاء 1966 - 1967 ، نُظِمَ
بالمشاركة مع مارتن هيدغر وأوجين فنك ، ترجمة ج . لونييه
وباتريك ليفي جاليار 1973) .

ندوة في زاهرنجن ، 1973 في أسئلة IV ، c, o ، QIV
ص 309 - 339 .

Z Zollikoner Seminare, 1987, Frankfurt am Main,
Klostermann:

طُبِعَ بواسطة مُدَارَظْ بُوْسْ ، هذا الكتاب يجمع البروتوكولات ،
التي راجعها هيدغر ، والندوات التي عقدها بين 1959 الى 1969
في زولليكون حيث كان المشاركون أطباء شباب ، وعلماء نفس ،
وكذلك نص لقاءات هيدغر مع مُدَارَظْ بُوْسْ ، مؤسس معهد
التحليل الدَّأَزَائِي في زوريخ ، والمراسلات التي تبادلها مع هذا
المعهد خلال خمسة وعشرين سنة .

زمانية الكينونة بقدر ما هو سؤال أساسي

إننا لا نسأل الكينونة وحدها ولا الزمان لوحده .
فنحن لا نستعلم أبداً عن الكينونة ولا عن الزمان ،
لكننا على العكس نستعلم عن علاقتها المتداخلة
والحميمة وما ينبثق عنها .

جوهر الحرية الإنسانية ص 118

إن هيدغر الشاب الذي ترك الدراسة اللاهوتية ليتحول الى
الفلسفة ، قد كُرس في البدء بمجهوداته للمشاكل المنطقية . وبالفعل
فإن تيار الأفكار التي أثارها نشر الأبحاث المنطقية عام 1901
لهوسرل هو الذي حدد الشكل والموضوع لكتابات الأولى ، ومقالته
لعام 1914 التي تتعلق بمذهب الحكم في النفسانية لأطروحته
للتأهيل في العام 1916 والتي كُرسَت لنظرية المقولات والدلالة عند
دان سكوت ، قد سيطرت عليها الفكرة الهوسرلية التي تنادي بنحو
صافٍ وقبلي . ومع ذلك فقد وَعَى في هذه الحقبة أهمية البُعد
التاريخي . ففي إستهلال مقالته ، يشكر هيدغر أحد أساتذته
(المؤرخ فَنَك) لأنه إستطاع أن يُوقظ « عند الرياضي المغلق بالنسبة
للتاريخ ، الحب والفهم للتاريخ » وقد إختار أن يُكرّس درسه
للتأهيل في 27 تموز 1915 لِـ تصور الزمان في العلم التاريخي .

هذا الدرس هو النص الأول لهيدغر الذي كُرس بأكمله
للمزمان . لكننا هنا أيضاً نبعد كل البعد عن الإشكالية التي ستصبح

إشكالية الكينونة والزمان . فالمقصود كذلك بالفعل هو بحث
إبستمولوجي يستهدف إقامة نوعية تصور الزمان للعلم التاريخي على
عكس العلوم الفيزيائية التي يكرّس هيدغر لفحصها الجزء الأول من
درسه . وبتذكره فصل دراسته للرياضيات والفيزياء ، فقد ثابر على
أن يبرهن بأنه ابتداء من جاليلو حتى آنشتاين ضمناً ، فإن تصور
الزمان في الفيزياء لم يتغير : فكانت وظيفته جعل القياس ممكناً ،
حيث يكون لحظة ضرورية في تعريف الحركة التي هي الموضوع ذاته
لعلم الفيزياء . لكن لكي يسمح الزمان بالقياس ، يجب أن يصبح
قابلاً للقياس لكنه لا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا فُكر على أن
يكون سيولة منتظمة ، أي أن يكون متماهياً مع المكان . فالزمان
هذا الذي جعل متجانساً ، ومكانوياً ، والذي أصبح براميتراً هو
الذي يضاد الزمان التاريخي المتميز على العكس بواسطة تناتله
الكيفي . فالعلم التاريخي يشتغل مع الكميات ، وحتى عندما
ينشغل بالتاريخ ، فهو يتعامل فقط مع دلالات وقيم ، ولهذا السبب
لا يمكن تحويله الى النموذج الإبستمولوجي لعلوم الطبيعة . وإننا
نرى بأن هيدغر ، بطرحه لنظرية للزمان الفيزيائي التي ليست
نظرية برجسون في بحث في معطيات الشعور المباشرة (ذكرت
بواسطة هيدغر في أطروحته) ، يُقاسم دِلْيُ وجهه نظره بالنسبة
لاختلاف المناهج المتتالية لعلوم الطبيعة ولعلوم الروح . لكن وراء
المشكلة الإبستمولوجية البحتة ، ترسم إعتبارات أنطولوجية حول
ما يكون الزمان « الحقيقي » الذي ليس هو زمان الفيزياء والذي
يتميز بالتنوع واللاتجانسية . وهذا الزمان في تضاده للأزل ، كما
تشهد بذلك نصوص المعلم إكّهَارْتْ هو الذي جعله هيدغر شعار
درسه : « الزمان ، هو ما يتحول ويتنوع ، أما الأزل فيتهاصك في
بساطته » .

الزمان والأزل

ويبدو أن هذا التضاد غير القابل للضبط بين الزمان والأزل هو الذي يبدأ برفضه هيدغر في محاضراته التي ألقاها في تموز 1924 حول تصور الزمان أمام الجمعية اللاهوتية البروتستانتية في ماربورج . إذ ليس المقصود اعتبار أن « الزمان يجد معناه في الأزل » ، لكنه على العكس « فهم الزمان ابتداء من الزمان » ، حسب مقارنة للمشكلة ليست لاهوتية بل فلسفية . وبتوجيهه الكلام الى اللاهوتيين فقد كان هيدغر مهتماً بالتمييز بين بُعد الفكر وبُعد الإيمان . وإن هذا الإهتمام ذاته قد دفعه في دروس الشتاء عام 1921 - 1922 الى التصريح بأن « الفلسفة ذاتها بقدر ما هي عليه ، ملحدة عندما تفهم بطريقة جذرية » (GA 61 ، ص 198) ، وهذا يعني بأن الفيلسوف لا يتصرف بطريقة دينية عندما يفكر حتى ولو كان رجل دين .

يحدد هيدغر في محاضرة ألقى في آذار لعام 1927 في تبنجن بوضوح شديد علاقات الفلسفة واللاهوت كأنها علمان مختلفان بطريقة مطلقة . الفلسفة هي علم بالموجود ، وهو ليس مُعطى أولياً للبحث العلمي الذي يُحاول فحصه ، بل هو البُعد الذي يمثل البداية التي تجعل كل مُعطى يظهر على ما هو عليه . اللاهوت ليس علماً أنطولوجياً لكنه أنطوقى ، أي أنه علم بكائن مُعطى أولياً للبحث ، ويقدر ما هو كذلك ، فهو قريب جداً من هذه العلوم الوضعية التي هي الرياضيات أو الكيمياء أكثر من قربيه من الفلسفة . وما يُكوّن وضعية اللاهوت هو الإيمان ، وهو غمط من الوجود مختلف في الأساس عما يُكوّن الفلسفة : وبالفعل فالإيمان هو غمط من وجود غير مقرر بحرية لكنه يأتي من كشف ، لكن الموقف

في أصل الفلسفة هو الإهتمام بالذات بكليتها . إن هيدغر لا يتردد بعدها في الكلام عن الإيمان لكنه « العدو المميت » للفلسفة . وإذا كان مع ذلك هناك من شراكة ممكنة بين الفلسفة واللاهوت ، فذلك فقط لأن اللاهوت ، ككل علم وضعي آخر يحتاج الى الفلسفة ليحدد المجال الأنطولوجي لتصوراته الخاصة . أما الفلسفة ، فهي ليست بحاجة أبداً لللاهوت ، لهذا فهي لا تضرر محاربتة أو ضمّه اليها : فيستنتج هيدغر بأن فكرة « فلسفة مسيحية » هي - من قبيل ترييق الدائرة . فالبعد الإيماني إذن فقط وما انكشف من خلاله هو الذي يسمح بالدخول الى الأزلية الحقّة التي تتطابق مع الله : وبالنسبة للفيلسوف ، فإن الأزل ليس سوى التصور الفارغ لموجود دائم والذي هو أبعد من أن يكون أصل الزمان ، فهو في الواقع مشتق من تجربتنا العادية للزمانية .

ليس الموضوع إذن هو البحث عن أصل الزمان في مكان آخر غير أنفسنا ، في هذه الزماناتية التي هي نحن ، ولهذا فإن هيدغر يؤكّد في آخر محاضراته بأن المقصود ليس تحديد الزمان ككائن ، هذا أو ذاك ، بل بالأحرى تحويل السؤال : ما هو الزمان ؟ الى السؤال الآخر : من هو الزمان ؟ ، أي أن نسأل إذا لم نكن نحن أنفسنا الزمان . لأن هذه هي الوسيلة الوحيدة كي « نتكلم زمانياً عن الزمان » ، عوض أن نؤمنه ككائن مختلف عنا ويُعطى هوية تنكر تماماً ميزته الزمانية . مع هذه الأطروحة التي كُرّرت في مناسبات عدة في المحاضرة : فإن الدّازاين هو الزمان ، مستبقاً بذلك الإشكالية في التحليل الوجداني الذي طوره هيدغر في عام 1927 في الكينونة والزمان حيث تقدم هذه المحاضرة ملخصاً مختصراً (1924) . وبدلاً من أن أعطي ملخصاً وجيزاً لهذا النص فإنني

سأوضح الضرورة التي سماها هيدغر « التحول » الذي يقودنا من سؤال الزمان الى سؤال هذا الكائن الذي نَكُونه ، والذي قد سماه هيدغر بالدَّازين ، ويعني بذلك ، كما يوضح ، « كينونة هذا الكائن الذي نعرفه كحياة إنسانية » . لأنه لا يكفي كما رأى أرسطو وبعده القديس أوغسطينس أن نلاحظ بأن قياس الزمن ليس ممكناً إلا بواسطة الروح أو النفس . إذ يجب علاوة على ذلك التعرف على أن الموجود الإنساني له علاقة خاصة جداً بالزمان الذي يُمكن إبتداء منه فك شيفرة ما هو عليه الزمان . فهو ليس إذن في الزمان كما هي الأشياء في الطبيعة ، إنه في أساسه زمني ، إنه زمان .

وهذا يُعلمنا إياه التحليل الفينيمينولوجي في تجربتنا في قياس الزمن . فما تشير إليه الساعة ، ليس هو الوقت ، أي كمية الزمان الذي يسيل ، بل فقط أل « الآن » كما هي مُثبتة في كل مرة بالنسبة للفعل الحاضر ، الماضي أو الآتي . فإنا إذن لا أستطيع أن أقرأ الوقت على الساعة إلا بالاستناد الى هذه « الآن » التي أكون والتي تُحيل الى هذه الزماناتية « خاصتي » التي توجد مسبقاً في كل الآلات المعدة للقياس . فالدَّازين الذي هو في كل مرة « خاصتي » - بالمعنى الذي يُعرف بطريقة تكوينية كـ « أنا أكون » - ليس إذن ببساطة في الزمان الذي يُفهم كشيء تحدث فيه حوادث العالم ، إنه الزمان الذي هو على العكس الطراز الخاص لكيونوته . لكن هذه الزماناتية الخاصة بالدَّازين التي تتميز عما يسميه هيدغر في الكينونة والزمان بالزمانية الضمنية لأشياء العالم ، ليست سهلة الوصول الى الدَّازين إلا عندما يفهم ذاته ككائن فان ، أي عندما يتوقع نهايته الخاصة ، وكينونته الخاصة الكاملة ، كشيء يكونُ الإمكانية القصوى لكيونوته ، وليس كَعَرَضٍ بسيط يحدث له من الخارج . وبهذا

التوقع للموت الذي يرى هيدغر فيه المستقبل الأصلي - ليس ما ليس كذلك حاضراً ، لكن البُعد الذي منه يمكن أن يكون هناك حاضر وماض - فإن الدّازاين يُعطي لذاته زمانه . ويصبح من هنا واضحاً بأن العلاقة الأصلانية بالزمان ليست هي القياس . لأن في ما يسميه هيدغر توقع الموت - Vorlaufen : تعني حرفياً واقع مواجهته - فليس المقصود كذلك المُساءلة كم من الوقت يفصلنا عنه ، لكن بالنسبة للدّازاين هو الإمساك بكيّنوته الكاملة الخاصة كإمكانية في كل لحظة .

إن مثل هذا المفهوم للزماناتية الأصلانية كمستقبل موثوق قد اكتشفه هيدغر في الرسالة الأولى للقديس بولس لأهل سالونيك التي فسرّها في دروسه لفصل الشتاء 1920 - 1921 المكرسة للمدخل في فينمينولوجيا الدين . لأن ما حدث مع التجربة المسيحية هو مفهوم جديد للأخروية ، بالمعنى الذي تكون به العلاقة الموثوقة لعودة المسيح ، هذه العودة الثانية في حضور المسيح التي تُعلن نهاية الأزمان ، ليست التوقع لحدث مستقبلي ، لكن اليقظة لتوقع حدوث القدوم . وأن يكون هناك علاقة مع عودة المسيح تعني أن نكون حالياً يقظين وليس متوقعين لحدث لم يحدث بعد : فالسؤال « متى ؟ » قد تحول الى السؤال « كيف نعيش ؟ » - وذلك حسب نمط اليقظة . وما يهم هيدغر حقاً في التجربة المسيحية الأصلانية ، ليس واقع أنها إيمان ، أو ذاك المحتوى للكشف ، بل لأنها تجربة للحياة في وقائعها ، أي في حياة لا تُبتعد نظرياً تجاه نفسها بل تفهم ذاتها حيث تظل في داخل إنجازها الخاص . وبما أنها لا تحاول إعطاء الوجود تمثلاً « موضوعياً » بواسطة مراجع زمانية ومضامين يُمكن حسابها ، فإنها تظل متروكة للأتحدد المستقبلي وللصفة التي لا يُمكن السيطرة عليها للزمن ، فهي تُوضع هكذا أقل في أل

Chronos أي الزمان في كليته ، من ال Kairos ، في اللحظة المناسبة ، في لحظة القرار . فالصفات الكيرولوجية تميز الحياة في وقائعيتها تماماً لأنها تحدد العلاقة التي تقيمها الحياة مع الزمان والتي هي علاقة إنجاز (GA 61 ، ص 137) . إن علاقة الإنجاز هذه غير الموضوعانية مع الزمان حيث هيدغر يستعير حداً من دِلْتِي كان قد أخذه هذا من يُونْك فون وَاتِنْبِرْج (أنظر SZ ، فقرة 77) ، ليسمياها في عام 1924 بالتاريخانية . وذلك لأن هيدغر إهتم في هذه الحقبة كثيراً بِدِلْتِي الذي نُشرت رسائله (1923) التي تداولها مع يُونْك فون وَاتِنْبِرْج من 1877 الى 1897 : وقد أُكتشف حديثاً بأن هيدغر في نيسان 1925 ، في كاسْل ، قد كرّس لِـدِلْتِي سلسلة من عشر محاضرات التي يحدد فيها ، بالنسبة للصفة اللاتاريخية لفينيمينولوجيا هوسّرل ، الأهمية ، لكن كذلك الحدود ، للإشكالية « التاريخانية » لِـدِلْتِي . وقد إحتفظ هيدغر من دِلْتِي فعلياً بفكرة أن الحياة تُفهم إنطلاقاً من ذاتها ، وأن « لها بنية إزمينوطيقية » : وسيعنون دروسه الأخيرة في فريبورج خلال فصل الصيف عام 1923 . بإزمينوطيقا الوقائية ، ويعني بذلك بسط الوقائية من خلال ذاتها بقدر ما هي تملك القدرة لتفهم ذاتها ولتعزل ذاتها . لكن هيدغر يتراجع في هذه الدروس الأخيرة وكذلك في فريبورج عن مفردات فلسفة الحياة لِـدِلْتِي لمصلحة التحليل الوجوداني : فقد أظهر الحد دازاين نفسه فيها ، لكن دروس فصل الشتاء 1921 - 1922 لا تتكلم إلا عن الحياة في وقائعيتها . ولأن حدود فكر دِلْتِي ، هي حدود فلسفة الحياة ، ولأنها تضاد الطبيعة والتاريخ ، الكينونة والحياة ، فهي لا تتساءل كفاية حول الكائن الذي هو تاريخاني متداخل وحيث هيدغر لا يفهمه حسب تعريفه التقليدي

كحي متمتع بالعقل ، كحيوان عاقل ، لكن كموجود خاص والذي يُتعرَّف بواسطته على الإمتياز لفهم الوجود الذي هو ذاته كالموجود الذي ليس هو ذاته - أي كدازاين .

وإن التراجع عن السيطرة على الزمان بواسطة التحسيب ، يعني أن غرضه تحت شكل هذا الزمان الذي ليس للكل لأنه ليس لأي شخص والذي يسميه هيدغر بأل « هُم » ، وهو بشكل متناقض الوسيلة الوحيدة « لامتلاك » الزمان بقدر ما هو زَمَانِي الحقيقي . فالزمان يظهر هكذا كالمبدأ الحقيقي للفردانية ، أي ما يكون الدازاين ابتداء منه هو في كل مرة خاصتي . لكن إذا كان كل واحد في الرابطة مع الموت يكون وحيداً يواجه ما يؤلف الميزة الوحيدة لمصيره ، فإن هذا التوحد الأقصى الذي بواسطته كل واحد يقوم بتجربة لا يقاسمه بها أحد ، هو ما يجعل كذلك كل واحد متهايا مع الجميع . إن تنامي الزمان الخاص لا يرى إذن أبداً مستنداً إلى أزلية تحتويه ، وما في الزمانية لكل وجود من شيء فريد لا يرتسم أبداً على أساس من لا نهائية تلتهمه . وعلى العكس ، كما يشير بذلك هيدغر في الكينونة والزمان (ملاحظة SZ ، ص 427) ، فإن التصور التقليدي للأزل هو الذي يحتوي على هذه كـ « آن ثابتة » ، كـ *nunc stuns* ، والمأخوذ ذاته من الفهم الشعبي للزمان الذي يحدده كسلسلة لا نهائية لأنات منتظمة بدقة . وإذا كان ابتداءً من هذا البحث في الزمان الذي يعرضه هيدغر ، هناك شيء ما كالأزل يُمكن التفكير به ، فإن ذلك لن يكون إلّا بمعنى آخر ، وإبتداءً من زماناتية مُفكِّرة بطريقة أكثر أصلائية . لأنه ليس إبتداءً من الأزل نستطيع أن نفكر بالزمان ، لكن على العكس فإن الأزل ذاته لا يُفهم إلّا إنطلاقاً من الزمان .

سؤال الكينونة وسؤال الزمان

إن سؤال الوقائية والزماناتية ليس مع ذلك هو السؤال الأول الذي يطرحه هيدغر على نفسه والذي رأيناه أولاً متوجهاً نحو توضيح المشاكل المنطقية . فعندما حاول في آخر حياته أن يُعيد بطريقة تراجعية رسم « مساره الفكري » الخاص ، كما ورد في المقابلة التي أجراها مع أستاذ ياباني في 1954 (US ، 92 ترجمة ص 92) ، وفي الرسالة التي كتبها ليجيب على أسئلة الأب رتشاردسون في 1962 (QIV ص 180) ، في النص الصغير حول سيرة حياته الذي أهده في 1963 الى ناشره هِرْمَان نِيْمَاير في مناسبة عيد ميلاده الثمانين (QIV ، ص 162) أو كذلك في مداخلته في 1969 في المؤتمر المخصص للذكرى الثلاثين لموت هوسرل (QIV ، ص 193) يحدد هيدغر كنقطة بداية لفكره عبارة أرسطو *to on begetai pollakhôs* (يوصف الكائن بطرق متعددة) حيث وضّحها فرانز برنتانو ، أستاذ هوسرل في مقاله عام 1862 المعنونة تعدد الدلالات للكائن عند أرسطو . هذا الكتاب الذي تلقاه في 1907 من كونارد جُروپر ، حاضنه وصديقه ، كان القراءة الفلسفية الأولى لهيدغر وهي التي جعلته يصمم على توجيه فكره نحو السؤال عن معنى الكينونة . إن أرسطو يميز أربعة ضروب متناقضة في الظاهر وذلك لعرض الكائن : الكائن بذاته والكائن بالعرض ، الكائن بالقوة والكائن بالفعل ، الكائن بقدر ما هو حقيقي والكائن حسب شيمات المقولات . إن سؤال هيدغر ينصب على المعنى الموجه والأساسي الذي يتحكم بهذا التعدد للمعاني الذي لا يفعل أرسطو سوى إستنتاجها . لكن بعدها بما أن برنتانو قد أعطى للدلالة المقولانية للكينونة إمتيازاً على الدلالات الأخرى ،

فإن هيدغر ولأنه يبحث في الأبحاث المنطقية لهوسرل عن الحل لهذه الأسئلة التي أثرت من جراء قراءة مقالة برنتانو ، يضطر إلى إضفاء أهمية قاطعة على الكينونة كحقيقة .

في خلال الندوة الأخيرة التي أقامها هيدغر في تبنجن عام 1973 والتي كرّسها لهوسرل والتي عبر بها بوضوح شديد عما جلبته الأبحاث المنطقية بطريقة حاسمة بخصوص السؤال عن معنى الكينونة : « مع تحليلاته للحدس المقولاني ، فإن هوسرل قد حرر الكينونة من ثباتها في الحكم » (QIV ، ص 315) . فالقول ، كما يفعل هوسرل في الأبحاث السادسة (فقرة 44) ، بأن « الكينونة ليست حكماً ولا مُكوّناً حقيقياً للحكم » ، فهو على عكس كل التقليد الفلسفي ، قد رفض نماهاة الكينونة برابطة الحكم التي لا تفعل سوى أن تدل عليه مع أنه مُعطى بشخصه ، في الحدس المالىء الذي يأتي لبؤكذ نية الدلالة . وبالنسبة لهوسرل ، فالكينونة ليست تصوراً بسيطاً ، تجريداً صافياً ، لكنها مُعطة لرؤية مقولانية تشبه الرؤية الحسية . ففي دروسه لعام 1925 ، مدخل الى تاريخ تصور الزمان ، يدرج هيدغر اكتشاف الحدس المقولاني بين الإكتشافات الكبرى للفينمينولوجية الهوسرلية بجانب القصدية والمعنى الأصليين للقبيلة ، حيث الدلالة هي جوهرية تجاه المدى الأنطولوجي للفينمينولوجية ، لأنها تُعاد هكذا ضد كل إسمانية ، لتوسيع فكرة الموضوعانية الى المجال العام وإلى إظهار أن شرعية المواضيع المثالية تعود الى التحليل الفينمينولوجي للأفعال القصدية للدلالة ولللملء . وقد أدرك هكذا ، في النظرية الهوسرلية للبداهة المفهومة كفعل التاهي لما هو مُصوّب اليه ولما هو مُحدوس (وليس كما يُريده التقليد ، كثبت لبعض المُعاشات ، كمعاشات الأحكام على

الخصوص) وفي نظرية الحقيقة ، كتماه للمُصَوَّب له وللمحدوس الذي ينجم عنه (أبحاث VI ، فقرة 39) ، تقارباً مع التصور الأرسطي للحقيقة ، وهو أقل في الفصل 10 للكتاب - للميتافيزيقا ، الذي يرى فيه هيدغر قمة الفكر القديم ، حيث قيل بأن الحقيقة يمكن أن تحدث في الفهم التعبيري للشيء وليس فقط في الحكم الحملي : « وهكذا فإن الفينيمينولوجيا تهجر فكرة حصر تصور الحقيقة بالأفعال التي تقيم العلاقة ، وبالأحكام (. . .) . فإنها ترجع بدون أن يكون عندها شعور واضح ، إلى إتساع تصور الحقيقة الذي استطاع اليونانيون - أي أرسطو - بواسطته أن يضيفوا الحقيقة على الإدراك بقدر ما هو عليه وكذلك على الواقعة البسيطة لإدراك شيء ما » (GA 20 ، ص 73) .

وإذا كان هوسرل ، حسب هيدغر ، ينضم الى أرسطو ، فإن مرد ذلك إلى أنه زعزع التعريف التقليدي للحقيقة الذي يعتبر القضية هي مكان الحقيقة ، لكن المقصود على العكس هو الرؤية ، كما يعبر عن ذلك بدقة هيدغر في دروسه لفصل الشتاء 1926 - 1925 المعنونة المنطق ، السؤال عن الحقيقة ، والذي هو عند أرسطو « ليست القضية هي مكان الحقيقة ، بل الحقيقة هي مكان القضية » (GA 21 ، ص 135) . فالحقيقة تظهر هكذا كبُعد للكينونة ذاتها أكثر من كونها بعداً للحكم ، وأكثر من ذلك ، فإن تمييز الكائن كحقيقي ، هو إعطاؤه تحديده الحقيقي بالمعنى الذي هو عند أرسطو ليس حقيقياً إلا ما يمكن أن يُكشف في فهم تعبيري صافٍ لا يضيف شيئاً لما هو لكن لا يفعل سوى إحضاره . لكن أرسطو ذاته لا يتساءل حول معنى تماهي الكينونة والحقيقة ، أي أنه لا يوضح الميزة الزمانية الخاصة للإحضار لما هو في الفهم التعبيري

البحث ، وبالتالي لا تظهر له أبداً الميزة الزمانية الكاملة لتحديد الكينونة كحضور (GA 21 ، فقرة 14) . إن الفيلسوف الوحيد فقط في كل تاريخ الأنطولوجيا الذي شعر بشيء ما بخصوص هذه الرابطة الحميمة لفهم الكينونة مع الزمان هو كانط (GA 21 ، ص 194 ، SZ ص 23) ، وهذا ما يفسر بأن هيدغر قد إنخرط بصراع عميق مع كانط قبل وبعد 1927 ، في دروس (القسم الثاني من المنطق ، في 1925 - 1926 ، كُرسٍ لكانط ، بعد هوسرل وأرسطو ، وفي 1927 - 1928 ، فكلية دروس فصل الشتاء هي التي تعالج في التأويل الفينمينولوجي لنقد العقل المحض لكانط التي أصبحت كتاباً : كانط ومشكلة الميتافيزيقا في عام 1929) .

إن كانط في نظريته عن الشياتيسم في التصورات الصافية للفاهمة يُظهر بأن الفاهمة « لا تستطيع على الإطلاق أن تعمل بطريقة أخرى إلاّ بكونها جوهرية متعلقة بالزمان » (GA 25 ، ص 430) ، وذلك لأن التمثلات المتوسطة أو الشيات التي تسمح بانطباق المقولات على للظواهر هي تحديدات قبلية للزمان .

لقد شعر كانط إذن بدون أن يستطيع أن يدرك حقيقياً ، بالوظيفة الكاملة للزمان في كل فعل من أفعال الفاهمة ، وإذا لم يفعل إلاّ بالشعور بذلك ، فإن هذا جوهرية بسبب المفهوم الذي عنده عند الزمان ذاته ، والذي ورثه عن الفلسفة التقليدية ، عند لينتزن ونيوتن على الخصوص . فمنذ أرسطو فإن الزمان قد عُرف كزمان للطبيعة ، كزمان للعالم الموضوعي . وبقدر ما تمسكنا طويلاً بهذا المفهوم للزمان ، أي بقدر ما لم يفهم الزمان طويلاً فهماً حقيقياً على أنه الدّازين ذاته ، فقد ظل مستحيلاً إدراك الرابطة الحميمة

لكل فعل شعوري مع الزمان . وما يعرضه هيدغر هو على أساس من مفهوم للزمان مختلف جذرياً عن الزمان الذي يحكم التقليد من طرف إلى آخر ، وهو موضوعة البنية الزمانية للظواهر المنطقية في إطار ما يمكن تحت إسم « التسلسل التاريخي الفينمينولوجي » أن يكون حقلاً معرفياً جيداً أساسياً للفلسفة ، والذي ليس له بديهاً أي دخل مع المعرفة العلمية التي تحمل نفس الإسم والتي تكون جزء من العلوم التاريخية . فالمقصود إذن هو إظهار لماذا الظواهر ، التي ليس لها مكان في الزمان ، والتي ليست إذن ضرورية « زمانية » (Zeitlich) ، كالحقيقة والخطأ ، لا تقل عن « أن تتميز بالزمان » (زمانية) ، بمعنى ، وهذا حقيقي ، يظل محتاجاً للإيضاح ، لأنه يسود تماماً بمواجهة التحديدات الزمانية التشويش الكبير في ميدان الفلسفة (21 GA ، ص 199 - 200) .

ونرى إذن كيف أن السؤال الأنطولوجي الابتدائي ينضم لسؤال الزمان ، والوقائعية والتاريخانية : إن السؤال الذي يتعلق بالكينونة بقدر ما هي حضور ، أصبح هو السؤال الذي يتعلق بالصفة الزمانية للكينونة ، وبعدها فإن « الزمان أصبح يطرح كسؤال بنفس طريقة الكينونة » (QIV ، ص 183) ، وذلك بسبب إستحالة التفكير بعلاقة الكينونة بالزمان ابتداءً من تصور الزمان المنحدر من التقاليد . وإذن فمن السؤال الابتدائي للفلسفة ، كما وضعه أرسطو : ti to on ، ما هو الكائن ؟ وبقدر ما تاريخ الفكر يفرض علينا طرحه مجدداً فقد نشأ السؤال الذي يُطالب به هيدغر كسؤال فينمينولوجي - ومع ذلك بمعنى مختلف عن فينمينولوجيا الشعور الهوسرلية - عن المعنى الزماني للكينونة . وهكذا فإن هيدغر يمكن أن يؤكد في 1969 (QIV ، ص 194) : « إن سؤالي عن

الزمان قد حُددَ إبتداءً من السؤال عن الكينونة » . أي إبتداءً من السؤال عن الكينونة وليس إبتداءً من التفكير بالشعور وبالزمانانية الداخلية . ولهذا السبب فقد إهتم لأن يُضيف : « إن السؤال يتجه وجهة ظلت دائماً غريبة عن أبحاث هوسرل حول الشعور الداخلي للزمان » (سابقاً) .

يجب أن لا يُظن وذلك لأن هيدغر قد قبل بطلب من هوسرل ، أن يطبع الدروس من أجل فينمينولوجيا الشعور الحميم للزمان التي ظهرت في نيسان 1928 ، بأن تفكيره الخاص قد تأثر بشيء ما بالفكر الهوسرلي للزمان . وبالتأكيد فإن هيدغر لا يعدم بأن يعترف بالتقدم التي تمثله أبحاث هوسرل حول الزمان بالنسبة للسيكولوجيا ونظرية المعرفة المعاصرة (SZ نهاية الملاحظة I ص 433 - 434) ، والفضل الجوهري للدروس بالنسبة للأبحاث المنطقية يكمن في التعميق والتوسيع للقصدية ، لكن بما يختص بالزمان ، فإن هوسرل يظل يرى فيه شيئاً ما محايثاً ، داخلياً في الذات ، مع أن المقصود على العكس بالنسبة لهيدغر هو التفكير بـ « الذات » ذاتها كزمان . لهذا يصرح هيدغر في دروسه لفصل الصيف 1928 المكرس للمبادئ الأولى الميتافيزيقية للمنطق والتي موضوعها مشكلة الأساس ومبدأ العلة (التي يُعالجها كذلك الكتيب الصغير في جوهر الأساس ، الذي كتب في نفس الحقبة ، والذي أهداه في نيسان 1929 لهوسرل في عيد ميلاده السبعين : « إن ما يسميه هوسرل كذلك بالشعور الزماني ، أي شعور الزمان ، هو تماماً الزمان ذاته بالمعنى الأصيل » (26 GA ، ص 264) . فليس عند هيدغر من جهة الزمان في إنسيابه الخاص ومن جهة أخرى أنماط الوعي التي بواسطتها يُستشعر هذا الإنسياب ، ليس هناك سوى

عملية وحيدة للترمنية التي لا يمكننا أن نعزو إليها أي معاش منفصل ، وهذا تماماً ما يجعلها غير مناسبة لكل فهم تصوري .

إن سؤال الكينونة وسؤال الزمان لا يؤلفان إذن أطروحتين منفصلتين لفكر هيدغر : إن « الجدة » في الكينونة والزمان تتكون تماماً بالعكس على أن يجعل من هاتين المشكلتين التقليديتين سؤالاً وحيداً ، وهو سؤال زمانية الكينونة . وهذا ما يريد أن يُشير إليه هيدغر عندما يؤكد في نهاية كتابه كائط ومشكلة الميتافيزيقا (الذي « يؤلف تحت شكل مدخل » تاريخي » ، توضيحاً للإشكالية الموسعة في القسم الأول « للكينونة والزمان » حسب الحدود ذاتها لهيدغر في العرض للطبعة الأولى عام 1929) بأن « حرف الوصل » « و » الذي في هذا العنوان ، يُخفي في ذاته « المشكلة المركزية » (KM ، ص 235 ، ت ص 298) .

المعنى الزماني للكينونة

ولفهم مما تتكون المشكلة المركزية للكينونة والزمان ، فإنه من الضروري أن نتحول نحو الصفحات الأولى لهذا الكتاب (العرض والمقدمة) حيث يمكننا شرعياً افتراض بأن هيدغر قد كتبها كما يذكر هو ذاته (170 - 171 ، ص QIV) في دروسه للصيف 1925 - 1926 ، وكان يفكر أن يرسل الأبحاث المعدة منذ 1923 ليستطيع أن يُعين كخلف لنيقولاي هارتمان . لكن الإستشهاد بالسفسطائي لأفلاطون الذي يفتح الكينونة والزمان كما يُشير إليه هيدغر هو ذاته بعد ذلك (KM ، ص 232 ، ت ص 295) ، ليس تنويعاً بسيطاً ، لكن هو الإشارة بأن السؤال عن معنى الكينونة كان مسبقاً قد طُرح من قبل الميتافيزيقا القديمة التي عرفت شيئاً ما يُشبه gegantomakia peritès ousias أي معركة بين الجبابرة بخصوص الكينونة

(السفسطائي ، 246 a) ، وبالنسبة لبارفیدس وتلامذته فإن الحد « كائن » يعني « شيئاً ما مألوفاً منذ مدة » وإن أفلاطون ذاته هو الذي يتكلم بفم الغريب الإيلي عندما يؤكد هذا : « إننا نحن ، حتى الآن ، نتمثل بأنفسنا الفهم ، لكن ها نحن الآن نقع في الإرتباك » (244 a) . وبقدر ما ظل أفلاطون أميناً على أطروحة بارمانیدس في التضاد الجذري بين الكينونة واللاكينونة ، فقد إعتقد أنه فهم ما تعنيه « كائن » : لكنه مرتبك الآن لأنه رأى نفسه مضطراً لأن يرفض الأطروحة « الأبوية » . وحمل الكينونة على اللاكينونة وذلك ليتنبه لوجود السفسطائي . وقد وُجد هيدغر بالنسبة للتقليد الميتافيزيقي كله في نفس موقف أفلاطون بالنسبة لبارمنیدس : فالمقصود فعلياً كذلك بالنسبة له أن يضع بطريقة أكثر جذرية نفس السؤال القديم الذي هو السؤال الموجّه للفكر اليوناني ، أي سؤال الكينونة ، ولأجل ذلك فقد ألحّ دائماً على واقع أن الكينونة والزمان ليس شيئاً « جديداً » ، لأن ما يهم في الفلسفة ليس أن يُقال شيء جديد ، لكن بالأحرى تماماً محاولة تملك وفهم ما هو قديم بطريقة أكثر جذرية (61 GA ، ص 193 ، SZ ، ص 19 ، 31 GA ، ص 115) .

لكن ما يعني « أن نطرح بطريقة جديدة السؤال عن الكينونة » (SZ ، ص 1) ؟ يعني ليس الإرتباط مع المسألة الأفلاطونية ، لكن وضع نفس السؤال عن معنى الكينونة كذلك بطريقة أكثر جذرية مما فعله أفلاطون ، وهذا يتضمن بأن ما هو في السؤال بعد ذلك ، ليس أبداً ببساطة الكائن لكن تماماً كينونة الكائن . إن سؤال أفلاطون كسؤال أرسطو هو سؤال يتعلق بالمعنى الذي يجب أن يُعطى للكائن - to on - لكن سؤال هيدغر يتعلق بما يحدد كل كائن

بما هو كائن والذي هو ككينونة للكائن ليس إذن هو ذاته كائناً . لقد أنجز حقاً أفلاطون الخطوة الأولى باتجاه فهم مشكلة الكينونة عندما يؤكد في السفسطائي (242 c) بأن الفلسفة تبدأ عندما نتوقف عن « إختراع القصص » ، أي بتفسير الكائن باللجوء إلى كائن آخر كما هو الحال في المذاهب أَلْ قبل - سقراطية التي تعالج الكينونة (SZ ، ص 6) . وهذا ما كان مع ذلك ما يريده طاليس : فسؤاله يُصَوَّب لما يكونه الكائن بقدر ما هو كائن ، لكن في جوابه فهو يُضَيء الكائن ابتداءً من كاكثن آخر ، وبالتحديد من الماء (GA 24 ، ص 453) . ويستمر إذن في تفسير الكينونة ، ابتداءً من التحديدات الأنطوقية ، وهذا ما هو الخاص في الميث كما في اللاهوت في نطاق ما يلجأ إلى إله يُعتبر كائن عظيم وذلك ليهتم بالكائن في كليته .

ومع هذا النمط من التفكير فقد أراد كل من أفلاطون وأرسطو أن يقطع وأن يصوب تحت إسم الفلسفة لعلم للكائن بقدر ما هو عليه يكون موضوعه الكائن من وجهة نظر جوهره . لكن الفلسفة بتحديددها هكذا ليست كذلك سوى علم للكينوناتية ، وذلك إذا إستعملنا مفردات لاحقة على الكينونة والزمان (أنظر GA 31 ، ص 50) . وهي لا تنتشر كذلك في البعد الذي يسميه هيدغر أَلْ « إختلاف الأنطولوجي » والذي يؤلف فكره الأساسي . ولا يُسأل إلا في دروسه لفصل الصيف 1927 المشاكل الأساسية للفينيمنولوجيا موضوعانياً عن الإختلاف الأنطولوجي (فقرة 22 ، GA 24) ، ثم في جوهر الأساس ، الذي ظهر في 1929 (ص 100 ، QI) . لكن الإختلاف بين الكينونة والكائن يشكل مع ذلك الأفق الضمني للكينونة والزمان حيث يؤكد فيه في مناسبات عدة في المدخل بأن « الكينونة ليست بشيء ما كالكائن » (SZ ص 4 ،

أنظر كذلك ص 6 وص 38) . فالمساءلة عن الكينونة بقدر ما هي عليه لا تعني الإستعلام عما هو مشترك لكل ما هو ، حتى لو كنا كأرسطو نفهم ما الذي يضع الوحدة لهذه الشراكة كأنها تشابه وليس كأنها جنس (SZ ، ص 3) . لكن التساؤل هو حول ما يؤلف الكائن ككائن ، حول ما هو شرط الإمكانية للكائن وبالنتيجة لعلم في الكينونانية . ذلك ، حيث لا نستطيع أن نقول بأنه « يكون » - الكائن وحده يكون مع أن هناك كينونة (SZ ص 212 ، 230 ، 316 ، GA 24 ص 13) - له « كلية » أكثر علواً كذلك مما كان فكر القرون الوسطى يسميه « بالمتعاليات » ، أي المحمولات التي تصلح لكل الموجودات . فالكينونة بما هي كذلك ليست واحداً من هذه المتعاليات - بجانب أل *Unum, bonum, Verum* الخ - بل هي أل *transcendens* بحق (SZ ص 38) ، أي هذا البعد الذي يقوم وراء كل تحديد أنطوقي وحيث العرض لعام 1943 في الدرس الافتتاحي لعام 1929 ما هي الميتافيزيقا ؟ يتضمن بجلاء كـ « الآخر الصافي والبسيط لكل كائن » أي كعدم (QI ، ص 76) .

إن وجهة نظر الكينونة والزمان ، قد قيلت في العرض ، (التوسيع الملموس للسؤال عن معنى الكينونة » (SZ ، ص 1) - عن الكينونة إذن وليس فقط عن الكائن . فهدفه ، هو « تأويل الزمان كأفق ممكن لكل فهم للكينونة عامة » (سابقاً) . وإذا كان هيدغر يتكلم هنا عن أل « هدف المؤقت » ، وذلك لأنه يستند فقط إلى الجزء الأول للكينونة والزمان الذي لم يُنشر منه في عام 1927 إلا قطعتين على ثلاثة (أنظر SZ فقرة 8 : مخطط الكتاب) . إن القسم الأول فقط له هدف تأويل الكينونة إبتداءً من الزمان كما يدل

عليه عنوانه : تأويل الدّازاين بالزمانية وتفسير الزمان كأفق ترنسندنالي لسؤال الكينونة » ، القسم الثاني عليه أن يُعالج « سمات أساسية لتحطيم فينيمينولوجي لتاريخ الأنطولوجيا حسب الخيط الهادي للإشكالية الزماناتية » . ولنحدد بدقة حالاً بأن هذا الهدف - الأولي تجاه أُل « تحطيم » المتناول - الذي ينسبه هيدغر لما كان سيكون النصف الأول للمؤلف بكامله ، لم ينفذ في عام 1927 ، لأنه لم يُرسل للنشر المقطع الثالث لهذا القسم الأول ، المعنون ، « زمان وكينونة » الذي كان وحده سيعالج « تفسير الزمان كأفق ترنسندنالي لسؤال الكينونة » ، والمقطعان الأولان ، « التحليل الأساسي التحضيري للدّازاين » و« دازاين وزماناتية » ، يكونان كلاهما « التأويل للدّازاين بواسطة الزماناتية » .

إن القراءة البسيطة المنتبهة للعرض في الكينونة ، والزمان قد أعطينا إذن إشارة حول الطريقة التي يجب أن نفهم بها عنوان كتاب عام 1927 . إذا كان الهدف المُصوّب له بعدها يتألف من إظهار أن الزمان هو الأفق الذي يجعل ممكناً كل فهم للكينونة ، مهما كان فلسفياً أو قبل - فلسفي ، فليس ممكناً إعطاء حرف الوصل « و » الذي يربط الكينونة بالزمان معنى التضاد - كما هي الحال للعبارة التقليدية « الكينونة والضرورة » - ، يجب على العكس إعطاء معنى وضع علاقة حميمة بين الكينونة والزمان ، وهذا ليس ممكناً التفكير به إلا إذا كان التحديد التقليدي للكينونة ككينوناتية وللزمان كتسلسل لآنات دقيقة يُهجران كلاهما لمصلحة فكرة أكثر أصلانية للكينونة والزمان التي تكون قادرة لتوضيح ما يسميه هيدغر بنفسه في دروسه لفصل الصيف 1930 « إنتاءها الضمني الحميم » (GA 31 ، ص 118) .

وهذا يتضح بدقّة في المقدمة . المقدمة التي تتألف من « عرض لسؤال معنى الكينونة » لها هدف الإيقاظ من جديد لفهم معنى سؤال الكينونة في عصر كان خاضعاً للكانطية الجديدة ، والوضعية الجديدة ، وفلسفة الحياة والفينيمينولوجية ، ويعتبر كل أنطولوجيا على أنها مستحيلة . ففي قسمها الثاني (فقرة 5 و 6) ، تعرض لما تتألف منه المهمتان الواجب إنجازهما لتطوير سؤال الكينونة ، اللتان تناظران القسمين من الكتاب المقصود . فهي تستبق هكذا بطريقة واسعة محتوى المؤلف غير المنجز المنشور عام 1927 والذي يخطط للسمات الكبيرة للإشكالية الإجمالية المعدة بواسطة هيدغر . ويصرح هيدغر فيها (SZ فقرة 5 ، ص 7) بأنه « إبتداء منه فالذّازين يحتوي ضمناً عامة على شيء ما كالكينونة وبسطه هو الزمان » - وهذا يتضمن بأن كل أنطولوجيا تتحرك بدون معرفة في أفق الزمان مع أنها تضاد ، كما تفعل الأنطولوجيا الكلاسيكية ، الكينونة بالضرورة . لكن للوصول الى رؤية الزمان كالمجال الذي في داخله يقبع كل فهم (قبل - فلسفي) للكينونة ، ككل بسط (فلسفي) للكينونة ، يُطلب « تفسير أصلاّ للزمان كأفق لفهم الكينونة إبتداءً من الزماناتية كموجود للذّازين الذي يحتوي على الكينونة » . (سابقاً) . هذا التفسير يؤلف موضوع المقطع الثالث غير المنشور الذي يحمل عنوان « الزمان والكينونة » . إن التحليل للذّازين كما قال هيدغر أعلاه ، واستخلاص الزماناتية كشيء يؤلف معنى كينونته ، يمهّد الأرض التي يمكننا أن نصل بها الى الجواب على السؤال عن معنى الكينونة . وذلك لأننا لا يمكن أن نكشف الزمان كشيء يؤلف معنى كينونة الكائن الذي ليس هو الذّازين لكن معه فإن الذّازين هو في علاقة انطلاقاً من الزماناتية كمعنى لكينونته .

وإن ما يُثير الدهشة فعلياً هو أن نستنتج بأن الزمان في قبوله الدّارج يُستعمل كمعيار وذلك لتمييز المناطق المختلفة للكائن . وهكذا فإننا نُضاد الزماني باللازماني (المكافي) ، وبالحارج عن الزمان (المثالي) أو فوق الزماني (الأزلي) حيث نفهم في كل مرة الزماني كشيء هو في الزمان . لكننا لم نسأل حتى هنا حول الواقع المسلم به بأن مثلي هذه الوظيفة الأنطولوجية قد إنتقلت الى الزمان مع أن المقصود تماماً بالنسبة لـ هيدغر هو إظهار « كيف أن الإشكالية المركزية لكل أنطولوجيا متجذرة في ظاهرة الزمان الموضحة والمفسرة تماماً » (SZ ص 18) .

إن محتوى المقطع الثالث يُرى هكذا بوضوح محدد : بعد إظهار أن الزمان هو أفق كل فهم للكينونة ، يصبح المقصود بالمقابل هو إظهار أن الكائن يُفهم ابتداءً من الزمان ، وهذا يعني لا أقل من جعل الكينونة ذاتها مرئية في صفتها « الزمانية » أو بالأحرى « الزمانيّة » لأن المقصود من هنا هو الإشارة الى الرابطة الإيجابية التي تقيمها كل أنماط الكينونة مع الزمان ، وهذا هو الحال للكائن الذي يُقال لا زماني أو فوق زماني (SZ ، ص 18) . وتُعرف إذن الزمانيّة (Temporalität) في أنماط الكينونة التي يمكننا منذ الآن أن نصفها بـ « الأفقية » ، بالمعنى الذي تُفهم به في أفق الزمان ، وبعد ذلك تُنسب الزمانيّة (Zeitlichkeit) الى الدّازاين الذي يحتوي الكينونة والتي يجب حقاً أن لا تفهم كزمانيّة ضمنية لكنها تُتميز مع ذلك عن الزمانيّة الأفقية للكينونة بواسطة صفتها التخارجية (SZ فقرة 65) . فالمقصود إذن هو الإشارة بواسطة تمييز مصطلحي الى الاختلاف في العلاقة التي يُقيمها الدّازاين مع الزمان من جهة والكائن الذي ليس هو من نظام الدّازاين من جهة أخرى . لكن

هذا الاختلاف ليس أبداً تضاداً : فالتخارج والأفق هما ، كما سنرى ، حدان لا يتفصلان وانطلاقاً من تضاييقها تماماً يجب فهم العلاقة بين الكينونة والزمان .

إن الجواب الملموس عن سؤال معنى الكينونة لا يوجد إذن إلا في العرض الإشكالي للزماناتية وإن هذا الجواب هو الذي سيصبح الخيط الهادي للبحث الأنطولوجي الذي يطرحه على نفسه هيدغر في القسم الثاني للكينونة والزمان الذي سيحتوي هو ذاته على ثلاثة مقاطع تتعلق بالتتابع بكانط ، بديكارت وبأرسطو والتي تكون حسب هيدغر المراحل الحاسمة لتاريخ الأنطولوجيا (أنظر SZ ، فقرة 8 ، مخطط الكتاب) . "إن هدفه هو « التحطيم للأساس التقليدي الذي يصدر عن الأنطولوجيا القديمة في إتجاه التجارب الأصلانية التي أخذت منها التحديدات الأولية للكينونة التي ظلت بعدها هي التحديدات الموجهة » (SZ ، ص 22) . فالمقصود إذن هو أقل من زعزعة أو من قلب للتقليد الأنطولوجي بل هو إيضاح أصل تصوراته الأساسية وتحديد حدوده . فالطريق التراجعي « للتحطيم » يقود هكذا من اللحظة الكانطية حيث تأويل الكينونة قد تموضع بعلاقة مع الزمان الى اللحظة الديكارتية التي ظل كانط من أشياءها . وهذا يتميز بواسطة حذف التحليل الأنطولوجي لذاتية الذات التي تأتي ذاتها من غياب الصراع النقدي مع الأنطولوجيا القديمة التي نقلت الى ديكارت بواسطة الإسكولائية الوسيطية . فالمقصود إذن في مرحلة ثالثة ، هو إظهار المعنى وحدود الأنطولوجيا القديمة ذاتها على ضوء الإشكالية الزماناتية .

وبما أن الأنطولوجيا القديمة ذاتها ، تفهم الكينونة ابتداء من

الزمان ، لكن بدون أن يكون لها معرفة واضحة بهذه الوظيفة الأنطولوجية الأساسية للزمان ، فهي على العكس تعتبر الزمان ككائن بين غيره من الكائنات ، كما تُثبت بذلك بداية المؤلف الأرسطي في الزمان (الفيزياء IV ، فصل 10) الذي يبحث في ما إذا كان الزمان يكون جزءاً أم لا من الكائن قبل أن يحدد طبيعته . هذا التأويل الأول الموضح لظاهرة الزمان يظل حسب هيدغر هو المحدّد لكل مفهوم لاحق للزمان (SZ ، ص 26) . ويمكننا مع ذلك أن نجد شهادة إثبات بأن اليونانيين قد فهموا الكينونة كـ **Parousia** أو **Ousia** (SZ ، ص 25) . **Ousia** هو الحد الأساسي الذي يُشير عند أفلاطون وأرسطو لكينونة الكائن والذي يُفهم كـ كينونانية . ففي دروس سابقة على الكينونة والزمان ، دروس فصل الشتاء لعام 1930 المعنونة في جوهر الحرية الإنسانية بحلل هيدغر بالتفصيل تعددية معنى هذا الحد (GA 31 ، ص 45 وتابع) . ففي اللغة الدارجة ، يعني هذا الحد المسكن والملك ، أي ما هو جاهز دائماً ، وحاضر دوماً . إن هذه الدلالة الأساسية هي التي جعلت ممكناً الإستعمال التقني للحد كإسم لكينونة الكائن في اللغة الفلسفية . إن الدلالة الزمانانية لـ **Ousia** ، التي ظلت محجوبة عن أفلاطون وأرسطو ، هي إذن دلالة « الحضور الدائم » . ولإبتداءً من هذا المعنى المختبئ يمكننا أن نفهم لماذا **Ousia** تستعمل لتكوين الحدود **Parousia** (حضور) و **Apousia** (غياب) . إن الأطروحة التي يوسّسها هيدغر في هذا الخصوص تتألف من التأكيد بأن **Parousia** تؤلف ببساطة تشكيلاً أكثر وضوحاً لمعنى **Ousia** (GA 31 ، ص 61 - 65) الذي يُظهر إذن معناه الزماناتي الخاص .

إن المعنى الأنطولوجي - الزماني لـ *Ousia* هو إذن « حضور » (*Anwesenheit*) ، وهذا يعني بأن كينونة الكائن تفهم بعلاقة مع نمط محدد للزمان ، الحاضر (*Gegenwart*) . فما الذي يفسر هذه الأولوية الكاملة للحضور؟ يُظهر هيدغر بأنها تأتي من « الخيط الهادي » الذي إختارته الأنطولوجية اليونانية . فكل أنطولوجيا يجب بالضرورة أن تُعطي طريقاً موصلاً للكينونة . لكن الفكر اليوناني الفلسفي وقبل - الفلسفي يُحدّد الإنسان كـ *Zôon Logon ekhon* ، أي كحي يمتلك الكلام . هذه الإشارة للوغوس كُبعد خاص للإنسانية تُفسر بأن أفلاطون يُعطي للفلسفة ، أي للأنطولوجيا ، اسم الديالكتيك ، الذي يفهمه في السفسطائي - وهو حوار يكرّس له هيدغر دروسه في فصل الشتاء 1924 - 1925 (19 GA) - كمناقشة للعلاقة التي تقيمها بينها الأجناس العليا . فإذا كان الديالكتيك ، مع أرسطو ، قد أصبح زائداً ، فليس ذلك لأنه لم يفهمه أبداً ، بل لأنه رأى حدوده : إن أَل *legein* ليس فعلياً الخيط الوحيد الموصل للأنطولوجيا ، أَل *noein* ، أي الإدراك الصافي لما هو هنا سابقاً ، الذي يرى فيه أرسطو ، كما رأيناه ، مكان أصل الحقيقة ، النمط الأكثر بساطة للوصول الى الكينونة حيث بارمنيدس كان قد صنع الخيط الموصل لتأويله الكينونة في القطعة 3 من قصيدته :

to gar auto noein estin te kai einai

« النّفسه هو في نفس الوقت فكر وكينونة » . لكن أَل *legein* وأَل *noein* لهما نفس البنية الزمانية : وهي « الإحضار » الصافي لشيء ما حيث يظهر من خلاهما . لهذا السبب فالكائن الذي يظهر على ضوء اللوغوس أو أَل *noesis* لا يُمكن أن يفهم إلا كحضور ، أي كـ *ousia* .

إن هذه الدلالة الزمانية للكينونة إذن هي التي تخترق كل تاريخ الأنطولوجيا حيث « التحطيم » - الذي يجب فهمه كما يشير هيدغر إليه كـ « تف- كيك » (GA 24 ، ص 31) - يهدف إلى إظهارها . لهذا فإن هيدغر يمكنه أن يكتب في نهاية الفقرة في المقدمة : « إن سؤال الكينونة يكتسب صلابته الحقة فقط في إنجاز التحطيم للتقليد الأنطولوجي » (SZ ، ص 26) . إن الجواب على السؤال عن معنى الكينونة في القسم الأول - وهذا المعنى هو زماناتي - سيسمح في إظهار ما يؤلف مكان الأصل لتاريخ الأنطولوجيا في القسم الثاني - أي الزمان ذاته . وما يتضح هنا هو المعنى الذي هو موضوع « تكرار لسؤال الكينونة » (أنظر SZ ، عنوان فقرة 1) : التكرار يعني فعليا هو « الطرح بطريقة جديدة » أي الطرح بطريقة أكثر جذرية لنفس السؤال . وبهذا المعنى فإن هيدغر يكتب ، في دروسه لفصل الصيف 1930 الذي ذكر سابقاً :

إن السؤال الموجّه : ما هو الكائن ؟ يجب بالضرورة أن يتحول إلى السؤال الأساسي الذي يستعلم عن الـ « و » في الكينونة والزمان ، وهكذا عن أساس الواحد والآخر . فالسؤال الأساسي يُطرح هكذا : ما هو جوهر الزمان حتى تؤسس الكينونة في داخله ، وفي مثل هذا السياق فإن سؤال الكينونة كمسألة موجّهة للميتافيزيقا يستطيع ويجب أن ينتشر بالضرورة ؟ (GA 31 ، ص 116) .

إن ما يحدد ضرورة التحول من السؤال الموجّه للفلسفة إلى السؤال الأساسي لهيدغر ، هو توضيح فقط لميزة سؤال - الـ Fraglichkeit - أي السؤال الموجّه . فالنشر التام للسؤال الموجّه يفرض فعلياً المسألة عن البنية الشكلانية لكل سؤال وعلى نمط كينونة الكائن الذي يسأل (أنظر SZ ، فقرة 2) . وهكذا فإن ما

هو سؤال موجه لفكر ما ، والذي لا يرى في الإنسان سوى كائن بين غيره ، يُصبح سؤالاً أساسياً لفكر يسأل نفسه حول الأساس لإمكانية فهم الكينونة : فالزمان بقدر ما هو هذا الأساس فهو ما يجعل إذن بنفس الوقت ممكناً من يُسأل ، أي الكينونة ، والذي يُسأل ، أي الإنسان . وما يصبح بعدها « غير قابل للإحاطة » ، هو السؤال عن جوهر الإنسان (GA 31 ، ص 125) بقدر ما هو متداخل في سؤال الكينونة . إن مشكلة تأويل كينونة الكائن لا تُطرح أبداً ابتداءً من توجيه أحادي الجانب على الكائن أَلْ قبل - مُعطى ، حول ما يُسميه هيدغر أَلْ *Vorhandenheit* ، فهي تحتوي على بحث حول حَدَث العطاء ذاته (حَوْل أَلْ « إعطاء » *es gibt* « *Sein* ») الذي لا يحصل إلّا مع انفتاح الوجود الإنساني . وهكذا فتأويل الكينونة يتضمن ضرورياً تحليل الدّازاين .

زمانائية ألك « دازاين » وتناهي الزمان

« إن السعة المحتضنة للكينونة هي شيء واحد نفسه
مع الإنعزال الهجومي للزمان » .

GA 31 ، ص 130

إن السؤال الذي يطرحه هيدغر - السؤال عن معنى الكينونة - لا يمتزج إذن أبداً مع السؤال الأنطولوجي التقليدي لأنه يتطلب شيئاً سابقاً : التحليل لكينونة هذا الكائن « النموذج » الذي يسميه هيدغر بالدازاين (SZ ص 7) . إن « نموذجيته » تتكون من أنه يتميز عن الكائنات الأخرى من واقع أنه يقيم علاقة مع كينونته الخاصة وهكذا فإن فهم الكينونة ينتمي إليه . وهو إذن قبل كل شيء كائن أنطولوجي ، أو بالأحرى ، إذا شددنا على الميزة غير المضمرة لهذا الفهم للكينونة التي هي فعل قبل أن تتموضع ، هو قبل - أنطولوجي (SZ ص 12) . فالحد الذي ترجمت به الفلسفة الألمانية ، منذ كانط ، الكلمة existentia بـ دازاين : أي حرفياً « الموجود هنا » - يُستعمل بعدها لتسمية جوهر هذا الكائن ، لأن مفهوم الكينونة ينتسب إليه ، والذي لا يمكن أن يُحدّد بشكل آخر إلّا على غمط الإمكانية كوجود . وهذا الحد ذاته ، المقصود تناوله في معناه الحرفي (الوقوف خارج ، إنتصب ، ظهر) ، لا يدل أبداً على الواقعة البسيطة في أن يكون لكائن ما ، لكن فقط ، على غمط الوجود الخاص بالدازاين . إن الفهم الفعلي الذي للدازاين عن ذاته هو إذن فهم وجودي . لكن على العكس فإن ما يُسميه هيدغر بالتحليل الوجداني لا يُوضع ببساطة في المستوى « الأنطوقي »

للتصرف الفردي الملموس ، لكن في مستوى البَسْط الموضوعاني لبنيته الأنطولوجية . إن مهمة التحليل الوجداني تتعلق بتمييز وبتحليل أنماط الكينونات الأساسية للدّازاين ، أي وجودانياته . إن الفرق بين الوجودي والوجداني ، الذي كان مجهولاً من القُراء الأوائل للكينونة وللزمان والذي هو في أصل المعنى الوجودي المعكوس ، يجب أن يُشار إليه بوضوح تام . فليس هناك من مستوى وجوداني بدون أساس وجودي ، أي بدون ما للدّازاين من فهم عن وجوده الخاص في كل مرة بطريقة مفردة . لكن التحليل الوجداني لا يُصوّب فقط الى كائن خاص بجانب كائنات أخرى ، إنه يخص كائناً يفهم الكائنات الأخرى وذلك لأن له مفهوماً لكينونته الخاصة - هو كائن يشبه ما يقوله أرسطو عن الروح « هي بنوع ما كل كائن » (SZ ص 14) . وبما أن التحليل الوجداني هو تحليل هذا الكائن « قبل - الأنطولوجي » الذي هو شرط إمكانية كل أنطولوجيا موضوعانية فهو يؤلف الأنطولوجيا الأساسية التي تُستعمل كأرض لكل الأنطولوجيات المحلية التي لها مهمة إيضاح غط وجود كائنات تختلف عن الدّازاين ، أي التي تتسبب مثلاً الى مجال « الطبيعة » أو « الحياة » أو كذلك « المكان » الخ ، (SZ ص 13) . إن سؤال الكينونة الذي يفهم بهذا المعنى ، وأبعد ، أن يكون تأملاً بحثاً في خصام مع العموميات الأكثر عمومية ، هو على العكس الأكثر واقعية ، لأنه ليس سوى « التجذير لميل للوجود الذي يتسبب بجوهره للدّازاين ذاته - أي المفهوم ال قبل - أنطولوجي للكينونة » (SZ ، ص 15) .

ويبقى مع ذلك أن نفهم لماذا لا الأنطولوجيا اليونانية ولا الأنطولوجيات الحديثة لم تُطوّر كمقدمة ضرورية « أنطولوجيا

للدّازاين « . فكيف يحصل أن ينكر الدّازاين نفسه ذاتها كشرط
لإمكانية كل أنطولوجيا ؟ يجب هيدغر على هذا السؤال الضمني
مظهراً بأنّ الدّازاين ، إذا كان أنطوقياً فهو الكائن الأقرب منا وهو
بالأحرى أنطولوجيا الأكثر بعداً . لأنه إذا كان الدّازاين قادراً تماماً
لأن يفهم نفسه ، فإن عنده نزوعاً لأن ينكر ذاته كدازاين ، أي أن
يفهم ذاته ابتداءً من الكائن الذي ليس هو ذاته والذي هو دوماً في
علاقة معه : إنه المفهوم الذي له عن العالم والذي ينعكس (بمعنى
إنعكاس الضوء) على المفهوم الذي له عن ذاته . ويقدر ما هي
التأويلات المتعددة للدّازاين غنية والتي نمتلكها منذ مدة أي -
السيكولوجيا ، الأنثروبولوجيا ، الإيتيكا ، السياسة ، التاريخ الخ
- فإن هذه التأويلات الوجودية لا تستوعب بالضرورة وجودانية
الدّازاين ، أي ما يميزه عن كل كائن آخر . فللدّازاين بالأحرى
« بالطبيعة » نزوع لفهم إختلافه بالنسبة للكائنات الأخرى
كاختلاف أنطوقي وليس كاختلاف أنطولوجي . ولأنه يفهم ذاته
حسب نموذج الكائن « الطبيعي » فإن التكوين النوعي لكيونته يظل
خافياً عليه . فالمقصود إذن عند هيدغر هو إنتاج تحليل للدّازاين
بطريقة جديدة ، وبما أنه يصبح مصنوعاً حسب توجه صريح بالنسبة
لسؤال الكينونة ، فهو يكون قابلاً لإعطاء تبرير وجوداني للتأويلات
الموجودة سابقاً . لكن التحليل الوجوداني يجب أن لا يفرض أية
« شبكة للقراءة » مقررّة سلفاً ، إذ يتوجب عليه على العكس ترك
الدّازاين يظهر بنفسه كما هو عليه في يومياته الروتينية المعتدلة ، أي
كما هو عليه أولاً وغالباً . والمقصود تحليله ، هو إذن الوجود الواقعي
للدّازاين ، بدون الإنطلاق أبداً من جوهر مُفترض مسبقاً أو من
مثال مرسوم سلفاً له .

والمهم على كل حال هو عدم نسيان الغائية في هذا التحليل . إن له ميزة تمهيدية : فهو يُبَيِّنُ ليسمح بتوسيع السؤال عن الكينونة ، كما هي ، والتي لا تتأرجح مع كينونة الدّازاين . ولهذا فهو لا يُكوِّنُ أنطولوجيا كاملة للدّازاين ولا يستطيع أبداً أن يُزوّد بأساس كاف لأنثروبولوجيا فلسفية ، وهذا لا يعني مع ذلك بأن المشروع للأنثروبولوجيا الفلسفية لا يستطيع أن يجد في التحليل الوجوداني بعضاً من عناصره الجوهرية . ولهذا فهو يُحَضِّرُ وذلك بتحديدته لإخراج كينونة الدّازاين بدون تأويل معناها كذلك - وهذا ما يُكوِّنُ موضوع المقطع الأول المعنون : « التحليل الأساسي التمهيدي للدّازاين » - أي « باستخلاص الأفق المطلوب للتأويل الأكثر أصلاية للكينونة » (SZ ، 17) . هذا الأفق لا يُمكن أن يُعطى إلا بواسطة تأويل هو ذاته أكثر أصلاية من كينونة الدّازاين التي تتكون من رؤية المعنى الأنطولوجي في الزماناتية الذي حدده القسم الأول ككينونة للدّازاين ، وهو القلق . وهذا ما حدث في الفصل الثالث للقسم الثاني ، المعنون ذاته « دّازاين وزماناتية » . وبالفعل ففي الفقرة 65 تنكشف الزماناتية كمكوّن لمعنى القلق . فمن الممكن إذن على هذه القاعدة الأنطولوجية الخاصة تكرار التحليل التمهيدي : هذا التكرار يؤلف موضوع الفصل الرابع للقسم الثاني الذي ييسط تحت عنوان « الزماناتية واليومية الروتينية » ، المعنى الزماني للوجودانيات المستخلصة في القسم الأول . لكن هذا التكرار للقسم الأول بواسطة الثاني الذي يسمح بتأويل الوجودانيات كأغماط للزماناتية لا يؤلف مع ذلك الجواب على السؤال الموجّه والذي هو سؤال معنى الكينونة ، لكنه لا يفعل سوى تزويده بالأرض التي يمكن أن نحصل على هذا الجواب ابتداء منها . ففي القسم الثالث تحتتم القيام بهذه المهمة ، كما يُشير إليه تماماً عنوانه

« الزمان والكيونة » الذي لا يحتوي ، على عكس القسمين السابقين ، على مرجع للدَّازين . ويظهر إذن بجلاء ، وبالقراءة الوحيدة للفقرة 5 في المقدمة ، والتي إرتضينا متابعتها سابقاً ، بأن الجزء المنشور من الكيونة والزمان لا يسمح بالإجابة على السؤال الموجَّه لمعنى الكيونة ، لكن بقدر ما هو تأويل للدَّازين بواسطة الزمانانية فإنه لا يكون سوى مسار في إتجاه الهدف المنشود ، وذلك كما يعترف به هيدغر ذاته في الفقرة الأخيرة لنص (SZ) فقرة (83 ص 436) . إن هذا المسار هو الذي يجب الآن السير فيه قبل الرجوع الى السؤال الحاسم عن عدم إنجاز الكيونة والزمان .

تأويل « الدَّازين » كخلق

يسط هيدغر في الفقرة 65 المعنى الأنطولوجي لكيونة الدَّازين كزمانانية حيث يجد التحليل الوجوداني هدفه . لكن قبل الوصول الى هنا ، يجب التوقف عند مرحلة أساسية ، وهي التي تكونُ الفقرة 41 حيث التحليل الوجوداني التمهيدي ذاته يبلغ هدفه ، وهو تحديد المعنى الوجوداني للبنية الأساسية للدَّازين كخلق . وما المقصود في القسم الأول ، سوى الوصول الى تأويل « تركيبى » يُجمَع في كُلِّ الوجودانيات التي كانت قد مُيزت في خلال التحليل . لهذا فإن الفقرة 39 التي تفتتح الفصل السادس والأخير لهذا القسم تتعلق حول « السؤال عن الكلية الأصلية للكل البنيوي للدَّازين » . ومن الضروري إيضاح الظاهرة الموحَّدة التي هي في أصل تعددية اللحظات البنيوية التي إستخلصها التحليل . وذلك لأن تحليل الدَّازين ، وليس التحليل الترنسندنتالي الذي فهم بجلاء من قبل كانط « كتفكيك للملكة الفاهمة ذاتها » وذلك لإظهار أُلـ«رابطة في مذهب » لتصورات تُكوِّنه ، لا يُمكن أن يُفهم كتفكيك لعناصر

بسيطة ، بل على العكس كتمفصل لوحدة بنوية (Z ، ص ، 150) . إن السؤال عن وحدة الدّازاين لا يظل أقل حساسية ، لأن كل التصورات التقليدية للكلية لها نموذج الشيء ضمن - الدنيوي ولا تستطيع بالتالي أن تنطبق على الدّازاين . إنها حالة تصور الكلية المركبة أو totum Syntheticum التي تفترض مُسبقاً إستقلالاً للأجزاء بالنسبة للكل والتي تفهم عملية التجميع كحشد بواسطة بناء للعناصر . وهذا يسمح لأن نفهم لماذا التأويل الذي يريد أن يفهم الكل لا يمكن أن يقبل أن يكون مراجعة بسيطة : وعلى العكس فهو بحاجة لأن يصل الى الكل ، إلى « نظرة مختَرقة تماماً الكل ، تصل الى ظاهرة موحّدة في أصليتها موجودة قبلاً في الكل ، بحيث أنها تؤسس أنطولوجيا الإمكانية البنيوية لكل لحظة بنيوية » (SZ ص 181) . هذه الظاهرة الموحّدة ليست مع ذلك هي arkhê ، أي ليست أصلاً له البساطة والوحدانية لعنصر أخير في البناء (SZ ، ص 334) . ويبطل فيه التعدد . إن تعددية اللحظات ، بعيداً عن أن تكون مُستبعدة ، هي بالعكس مطلوبة بالوحدة البنيوية لكيثونة الدّازاين والكلية « المتعذر تمزيقها » والتي تشكلها بقدر ما هي كُلٌ بنيوي مُفصل . إن النماذج الأنطوقية الكلية هي نماذج مكانية للبناء ولحشد أجزاء مستقلة وهي تفترض المكان ، ونظام أُلـ *Partes extra partes* كوسط للتشتت يمكن التجميع إبتداء منه . وعلى العكس فالقول بأن « الموجود - في - العالم هو بنية أصلانية ودوماً كلية » (SZ ص 180) يعني على العكس بأن الدّازاين لا يفقد أبداً « تَمَامِيَّتَه » ، وأن هذه تنوّه في الزمان لأنها مكونة ليس من أجزاء ولكن من « لحظات » غير قابلة للإنفصال الواحدة عن الأخرى . ونرى هنا بوضوح بأن هيدغر ، باستعماله للحد بنية ليشير لما لا يمكن أن يفهم كتسويق بسيط لبعض

العناصر ، يريد أن يؤكد الميزة العلائقية المتجذرة (وليست الجوهريانية) وعلى الإعتماد الضمني المتعاكس للوجودانيات .

هذه اللحظات البنيوية ، هي الميزات الأنطولوجية الأساسية للذازاين ، أي الوجودانيات ، الوجودانية ، الوقائية والموجود - الساقط (SZ ص 191) . هذه التحديدات الثلاثة الوجودانية هي نتيجة تحليل الموجود اليومي للذازاين ، حيث البنية الأساسية هي الموجود - في - أل - عالم . إن هذه البنية الأساسية هي التي تكون نقطة الإنطلاق للتحليل الوجوداني (SZ ص 53) . ومن الجوهري بالنسبة للذازاين حيث جوهره يقبع في « أن يمتلك الكينونة » ، أي في وجوده (SZ ص 42) أن لا يكون ممتزجاً مع شيء ضمني في العالم ومُعطى سابقاً (Vorhanden) . وهذا هو السبب الذي من أجله فإن العالم ليس بعلاقة خارجية مع الذازاين ، لكن يُشكّل بالأحرى شيئاً مُكوّناً منه (SZ ص 52) . لكن يمكن أن ننظر الى الظاهرة الموحّدة للموجود - في - أل - عالم من خلال منظورات ثلاثة ونستخلص هكذا اللحظات الثلاث البنيوية التي تُكوّنه :

1 - أل « في العالم » ، هي لحظة تكون موضوع الفصل الثالث للقسم الأول (الفصلان الأولان يُدخِلان على التحليل التمهيدي وعلى أطروحاته : الموجود - في - أل - عالم) : « حسب العالم » . ففي هذا الفصل ، يريد هيدغر أن يظهر بأن التصور الأنطوقي للعالم الذي يحتوي هذا العالم كمجموعة كائنات لا يهتم للبنية الجوهريّة لحب العالم التي لا تكون تحديداً للكائن اللانساني ، لكن على العكس تكون صفة للذازاين ذاته (SZ ص 64) . هذا التصور الأنطولوجي - الوجوداني للعالم لا يمكن بأي طريقة أن

يُصبح مفهوماً ابتداءً من أَل « طبيعة » وذلك بالمعنى العصري لهذا الحد (أي كموضوع للعلوم الفيزيائية) . ويجب على العكس الإنطلاق ، لإيجاد مدخل لإشكالية دنيوية العالم بما هي عليه ، من الموجود - في - أَل - عالم اليومي ومن تأويل الكائن الذي يُلاقى في العالم المحيط بنا .

2 - الكائن الذي هو على غط الكينونة في العالم : إنه الدّازين اليومي الذي لا يُجيب على السؤال ماذا ؟ الذي لا يخصّ إلاّ الأشياء الدنيوية الضمنية في العالم ، لكن على السؤال من ؟ إن تحديده يكوّن موضوع الفصل الرابع للقسم الأول : « الموجود - في أَل - عالم بقدر ما هو موجود - مع وموجود - ذاته . أَل « هُم » .

3 - أَل « موجود - في » ، أي اللحظة المكوّنة لعلاقة الدّازين بالعالم . الفصل الخامس للقسم الأول الذي يُعالجه تحت عنوان : « الموجود - في بقدر ما هو عليه » مكوّن من جزئين :
أ - التكوين الوجوداني لِـ هنالك .
ب - الموجود اليومي للهنالك وسقوط الدّازين

وَيُمَيّزُ إذن على « مُستويين » وبموجب ذلك فالدّازين هو « هنالك » خاصّة ، أي تُغرّته : تكوينه الوجوداني الأولي ونمط وجوده اليومي . إن المستوى الأول يحتوي التحليل لثلاثة وجودانيات أو لثلاثة طرق أصلانية مشتركة مكوّنة للدّازين بقدر ما هو تُغرّته : الحالة ، الفهم ، والخطاب . المستوى الثاني الذي يُعالج صفات وجودية للتُّغرة في الدّازين اليومي سيتناول النمط الساقط للخطاب والفهم في الثُّرّة ، والفضولية ، والإلتباس . فالسقوط لا يتعلق فقط بالوجدانية ، لكن كذلك بوقائعية

الدَّازَين ، أي وجوده - الملقى وحالته : إنه يمتاز بالحركية النوعية للدَّازَين التي بها « مهما يكون طويلاً ما هو عليه ، (فهو) يبقى باندفاعه ويُجَرَّف في دوامة خطأ أَلْ هُمْ » (SZ ، ص 179) .

وبالنسبة للفصل السادس والآخر لهذا القسم الأول ، فهو مكرَّس لما يصنع الوحدة في هذه اللحظات : « القلق ككينونة الدَّازَين » .

إن التعبير « موجود - في » بالفرنسية يُشبه أَلْ In-Sein الألمانية ويمكن أن يُفهم أولاً في معنى « أن يكون داخلياً في » ، وهذا لا يتعلق إلا بالأشياء المتداخلة بالعالم التي هي بالفعل محتوية الواحدة في الأخرى (الماء في الكوب والشجرة في الغابة) لكن ليس أبداً بالدَّازَين الذي ليس داخلياً في العالم بل هو بعلاقة جوهرية معه . يجب هنا إذن تمييز المعنى المقولي لـ « في » الذي لا ينطبق إلا على الكائنات المتداخلة في العالم ، ومعناها الوجوداني الذي لا يُحيل الى علاقة مكانية للإشتغال لكن الى المعنى الأصلي لـ « in » الألمانية ، حيث يذكر هيدغر بأنها تُحيل الى الفعل « Innan » الذي يعني « سَكَنَ » (SZ ص 54) . هذه العلاقة للإسكَّان في العالم تتحقق في اليومية الروتينية - أي أولاً وغالباً - كـ « موجود - قرب » العالم (Sein bei der Welt) حيث يجب فهمه بدوره ليس بالمعنى المقولي للتجاور المكاني ، لكن بالمعنى الوجوداني للقرب ، للتماس والملاقاة الممكنة للكائن . ومن المؤكد يمكن « في بعض الحدود » و« حسب شرعية ما » إدراك الدَّازَين كشيء ما بسيط مُعطى ، كـ Vorhandenes بسيط ، وبما أنه متداخل في المكان فهو كذلك بلا عالم . لكن هذا يفترض أن نحذف وجودانيته أو أن نتجاهلها ،

وليس المقصود مع ذلك رفض كل مكانية للدّازاين ، لأن ذلك معناه أن نخطر ونصنع منه روحاً بحتة لا يكون لها سوى علاقات متخارجة مع المكان . يجب على العكس عدم الإحالة الأحادية الجانب للمكانية على صعيد الجسد - ومعنى ذلك الوقوع في الصعوبات النظرية التي تتصور الإنسان كموجود مكوّن من نفس ومادة وحيث لا يُمكن أن يُفكّر هذا التكوين إلّا على صعيد التجاور المكاني - لكن يجب أن نفهم الموجود - في - أل - عالم كالتكوين الأساسي للدّازاين ، وإدراك مكانيته الوجودانية (SZ ص 56) .

وفي نطاق الفصل الثالث يحاول هيدغر أن يحدد المكانية النوعية للدّازاين : وهو ليس في علاقة تداخل مع المكان بل في علاقة عطاء والتي يجب فهمها كترتيب في الموضع الذي هو بالأساس ترتيب في المكان (Einräumen) (SZ ص 111) . هذا « الترتيب في المكان » هو وجودانية الدّازاين ، وهذا ما يتضمن بأن يكون الوجود هو كذلك مكاني كما هو زماني . وهذا لا يعني القول أبداً بأن المكان هو شكل « للذات » من خلاله تُدرك العالم ، لأن ذلك يفترض مسبقاً كذلك إختلافاً جوهرياً بين الذات والعالم . وعلى العكس فبقدر ما الدّازاين موجود في - أل - عالم فهو « بمنح » و« يرتب » المكان : إنه مكاني لأنه في - أل - عالم وليس داخلاً في العالم لأنه مكاني . فمن الواضح من وجهة النظر الوجودانية بأن « المكان لا يُمكن تصوّره إلّا بالرجوع الى العالم » (SZ ص 113) ، لكن بالنسبة للفكر الكلاسيكي الذي لا يرى في العالم إلّا مجموع الأشياء الموجودة أي كلية الكائن ، وليس وجودانيتها فهو على العكس يُفكّر العالم ابتداء من المكان .

إذا كان الدّازاين بهذا القدر « مُمَكَّنًا » و« مُزَمَّنًا » ، فإن مشكلة

وحدته لا تُطرح إلا بإلحاح كبير . لقد رأينا بأن وحدة الدّازاين هذه لا يُمكن البحث عنها في « مُركَّب » خارج عن العناصر التي تجمعها ، لكن على عكس ذلك يجب أن توجد في غُط وجود الدّازاين ذاته . لكن تحليل الوجود - في - أل - عالم اليومي لا يضعنا في حضور الدّازاين إلا بقدر ما يوجد في غُط التشتت : إنّ ذات الدّازاين اليومي هي ذات أل « هُم » (Man-Selbst) التي يجب تمييزها عن الذات التي فهمت ذاتها تماماً (SZ ص 129) . وما يُجيب على السؤال « مَنْ » ؟ في مستوى الإنشغال اليومي الذي يتميز بالإنغماس في العالم ، فهو ليس هذا أو ذاك الدّازاين المحدد ، لكن الحيادي ، أل هُم ، الذي يكوّن الظاهرة الأصلانية التي على كل دازاين أن يبدأ منها وأن يجد نفسه . وليس إذن على أرضية الهُموم اليومية الروتينية التي يكون الدّازاين مشتتاً فيها سيستطيع أن يجد وحدته لأن ها هنا هو المستوى الذي لا يكون به خصوصاً هو ذاته . إنّ الدّازاين يمكن فعلياً أن يكون ذاته بنمط خاص (Eigentlichkeit) أو بنمط غير مناسب (uneigentlichkeit) لأنه هو إمكانيته ويجب عليه أن يمتلك وجوده الخاص (SZ ص 43) . إنّ إختيار المراجع الصارمة للتعبيرات Eigentlichkeit-uneigentlichkeit التي نترجمها عادة بِـ أصالة - لا أصالة لا يتضمن مع ذلك في ذاته أي مفهوم أخلاقي : يجب التذكير في هذا الخصوص ، وهذا ما نميل لنسيانه أو تجاهله ، بأن أصل هذه المرجعية يُوجد في الأبحاث المنطقية عند هوسرل ، الذي وجد هو ذاته عند أستاذه برنتانو التمييز بين النمط الخاص للفكر الحدسي والنمط غير المناسب للفكر الرمزي (أنظر على هذه النقطة الملاحظة في الصفحة 236 [215] لفلسفة الحساب والفصل VIII للأبحاث المنطقية

السادسة) . وأن يكون التصويب « فارغاً » ، أي الفكر الرمزي ، الذي يكون أولاً وعلى الغالب غمطاً في التفكير ، فإنه يستطيع أن يصل إلى امتلائه الحدسي ويصبح هكذا فكراً « أصيلاً » ، وهذا ما يعلمنا إياه البحث السادس المنطقي ، وهو نص يمثل لهيدغر الذروة في فينمينولوجيا هوسرل . هذا التمييز المحوّل الى مجمل الدّازاين يهتم بالميزة اللاجوهريّة للدّازاين ، ولـ « خصوصيته » . وما هو الدّازاين أولاً وغالباً ، سوى ذات على غمط التشتت ، بالنسبة للموجود - ذاته في خصوصيته ، فهو « لا يتركز مع ذلك على حالة استثناء ، حيث الذات تصبح منفصلة عن الـ هُم ، إنه على العكس تغير وجودي لـ هُم بقدر ما هي وجودانية أساسية » (SZ ص 130) . فالكلام هنا عن تغير ، هو من جديد إستعارة للغة الفينمينولوجيا الهوسرلية لتأكيد واقع أنه ليس هناك « ذاتان » مختلفتان جوهرياً - الـ هُم والذات « الأصلية » - لكنّ ضربان مختلفان كي يكون نفس الذات (يقول هوسرل قسديّتين مختلفتين لنفس الموضوع) .

إن ما يميز هذا الموجود - ذاته في غمط غير ملائم في اليومية الروتينية ، هي هذه الوجودانية التي يُشير إليها هيدغر باسم Verfallen - السقوط - التي يجب عدم إعطائها أي معنى محقر لأنها لا تعني سقوط الدّازاين إبتداء من حالة أكثر أصلائية ، أكثر صفاء ، وأكثر علواً ، لكن ببساطة الموقف المألوف للإنغماس في العالم ونماهي الدّازاين معه بالإنشغال . هذا السُّقوط الى « العالم » - Verfallenheit an die « Welt » (SZ ص 75) : المزدوجان يعنيان هنا أن العالم في الإنشغال اليومي يؤخذ كمجموع الكائنات وليس (كوجوداني) - لا يعني أبداً الخروج من الجوهر بالنسبة للدّازاين،

لكن على العكس تحقيق وجوده - في - أل - عالم بطريقة فعّالة : ففي اليومية الروتينية فالذي - لا يكون - ذاته - نفسها على الخصوص يكون إمكانية إيجابية للذازين . ولن يظل بأقل من أن الإمكانية الإيجابية للسقوط بقدر ما هي إنغماس في العالم ، تجد أصلها في هروب الذازين أمام ذاته وفي قدرته أن يكون الوجود - ذاته بطريقة خاصة (SZ ص 184) . لكن الظاهرة هذه للهروب أمام ذاته - نفسها لا تبدو لأول وهلة موجبة لأن تزود بقاعدة ظواهرية للبحث عن هذا النمط لوجود الذازين والذي ، وبكونه مُقاداً بواسطة كينونته الخاصة أمام ذاته ، يُصبح سهل الوصول الى ذاته ، لمصلحة تبسيط ما ، ككل بنيوي (SZ ص 182) . لكن يجب أن لا نخلط هنا وبدقة الوجودي والوجوداني : فمن وجهة نظر الوجودي ، فالذازين في الهروب ، ينغلق على ذاته كذازين بشخصه ، لكن في المستوى الوجوداني ، فإن هذا الإنغلاق على الذات بنمط خاص يظل كذلك ثغرة على غمط الحرمان ، لأن الذازين يهرب أمام ذاته . فإن تهرب من ذاتك - نفسها ، هو كذلك أن تواجه ذاتك : « وهذا الأمام الذي يهرب اليه ، فالذازين تماماً » بعد « ذاته » (SZ ص 184) . لكنه لا يستطيع بكل دقة إذن الهروب من ذاته إلا إذا وُضع في حضور ذاته . لكن هذا الصدام لم يدرك ولم يفهم ، لقد حُسَّ فقط ، لأن ما يُحدث الهروب هو الخوف . كل تراجع ليس بالتأكيد هروباً بالضرورة ، لكن التراجع أمام ما يُحدث الخوف له صفة الهروب . لكن هل يمكننا الخوف من ذاتنا ؟ لقد حلل هيدغر سابقاً الخوف كنمط للـ Befindlichkeit (في الفقرة 30) - للحالة التي تكون وجودانية الذازين بقدر ما هو موجود - في - أل - عالم ، وهذا الاختيار الذي له صبغة خاصة (الخوف أكثر من الفرح أو

الحزن) لم يكن بالتأكيد تعسفياً . هذا التحليل قد أظهر بأن الخوف لا يمكن أن يحدث إلا بكائن ضمني في العالم الذي يقترب ابتداء من منطقة محددة في العالم . لكن في الهروب الذي يميز الوجود - الساقط ، فإن الدّازاين يهرب أمام ذاته ، وليس أمام كائن ضمني في العالم ، وأكثر من ذلك فإن هذا الهروب له صفة خاصة لأن يتكون من التحول نحو العالم والإنغماس فيه . فليس إذن المقصود هو الخوف أو الخشية (Furcht) بل الشجن (Angst) .

إن هيدغر يميز فعلياً وبدقة هذين النمطين للحالة ، مع أن التقليد المسيحي في مجمله يميل بالأحرى للمزج بينهما ، وذلك بالرغم من أن المؤمن كيرجُورد هو الذي قطع شوطاً بعيداً في تحليل ظاهرة الشجن (SZ ، ص 190 ، ملاحظة) . ويعترف هيدغر بدينه تجاه تحليلات كيرجُورد ليس فقط بالنسبة للشجن ، لكن كذلك للوجود وللحظة (SZ ص 235 ملاحظة وص 388 ملاحظة) ، وبالإشارة الى حدودهما : فإن كيرجُورد ، ولأنه ليس مفكراً ، بل هو كاتب مسيحي - فهو « الوحيد المتفهم لمصير عصره » قال ذلك عام 1943 (HW ، ت ص 205) - ولم يخرج من البُعد الإيماني وقد ظل فيه على الصعيد الوجودي ، بدون أن يتوصل الى الإرتفاع الى الإشكالية الوجودانية الخاصة . ففي تصوره للشجن ظل في السياق اللاهوتي لمشكلة الخطيئة الأصلانية . وبالنسبة لهيدغر على العكس ، فالشجن يتعلق حصرياً بالموجود - في - أل - عالم كما هو وليس أبداً بوجود خارج عالم الدّازاين الممكن . فهو يتميز عن الخوف بصفته اللاحدة على الإطلاق : إن ما يُشجن لا يمكن أن يستند إلى أي كائن داخل العالم ولا يقترب إنطلاقاً من أية منطقة محددة في العالم ، لأن « ذاك »

الذي يُشجّن هو هنا ، وليس في أي مكان وهو قريب حيث يقطع علينا الأنفاس ، ويشد على حنجرتنا تماماً (Angst هي من نفس الجذر للكلمة اللاتينية Angustus التي تعني ضيق . لكن إذا كان الكائن المتداخل في العالم بالنسبة للشجّن يفقد كل دلالة ، وإذا كان لا يُعرض ككائن يمكن الأخذ بيده - ein Zuhandenes - ومع ذلك فإن هذا لا يعني بأن الشجّن هو التجربة العدمية لـ nihil negativum ، لكن على العكس فهو هذا « الشيء » بالمعنى الأكثر أصلاية لما هو العالم بقدر ما هو هكذا (SZ ص 187) . لكن العالم ليس مفتوحاً أبداً هكذا في اليومية الروتينية حيث يمكن تماماً « أن يعلن » و« أن يلمع لمعاناً مفاجئاً » (aufleuchten) فعندما يكون الإنشغال الذي يكون منشغلاً دائماً ليس بكائن منعزل ، لكن مُركّب من كائنات متداخلة في العالم التي يحيل البعض فيها إلى الآخر ، وإلى مجموعة من « أدوات » ، مُعَوّقة ، لأن الأداة تنكشف عديمة الإستعمال ، ناقصة أو مُعَوّقة (SZ فقرة 16) ، فعلى العكس ، في هذه الحال التي هي الشجّن ، يفتح العالم أصلاً ومباشرة بقدر ما هو عالم . وهذا فعلياً هو خاصة الحالة بقدر ما هي وجودانية في قدرتها على أن تفتح الدّازين على العالم في كليته الأصلانية الذي لا يستطيع أن يفعل التأمّل النظري : إن الحالة هي نمط أساسي لانفتاح الدّازين على العالم وعلى كينونتها الخاصة وعلى دازين الآخرين . ومن وجهة النظر الوجودانية ، فإن الحالة تحتوي في ذاتها على المفارقة المكوّنة لما سماه كانط حساسية صافية حيث هيدغر سيقول ، في كتابه عن كانط ومشكلة الميتافيزيقا (1929) ، يجب تصورها بنفس الوقت كتقبلية و« إبداعية » (KM ، ت ، ص 104) . وما يميزها ، هو « إعتقاد فاتح تجاه

العالم ، وابتداءً منه فالكائن الذي يهمننا يُمكن أن يفعل عكس ذلك » (SZ ص 137 - 138) . ونحن ندين للحالة إذن في الإكتشاف الأول للعالم . وبعيداً عن أن تُكوّن الحالة المُصاحبة « العاطفية » فقط لرؤية أو لفعل ، فهي على العكس ما تكشف بها أولياً العالم . والشجن هو هذه الحالة الفعّالة حيث يحدث « التهاهي الوجوداني للفتح ولما هو مُفتّح » (SZ ص 188) ، لكنها ليست هي فقط بقدر ما هي حالة وشجنٌ أمام الموجود - في - أل - عالم لكن هي كذلك شجن ليس لهذه أو لتلك الإمكانية المحددة للدّازين - الذي تتعلق به الأنماط الأخرى للحالة - بل شجن لأجل الموجود - في أل - عالم كما هو . فالشجن هو على الدوام شجن أمام حرية مُلقى بها الدّازين . لهذا « فالشجن يُفرد ويعزل الدّازين في وجوده - في - أل - عالم الأكثر خصوصية » (SZ ، ص 187) ، لكن ما معنى هذه العزلة ؟ إن هيدغر لا يتردد هنا في الكلام عن الدّازين كـ « Solus ipse » ؛ لكن ليضيف مباشرة بأن المقصود هو « أنا واحدة » وجودانية . فالشجن يَعزل بالمعنى الذي يُفرد به الدّازين ، ويُنجز هذا التغير الوجودي الذي بواسطته تتحول الذات كـ « هُم » الى ذات « أصيلة » . إنها تعزل الدّازين إذن بالمعنى الذي تنتزعه من الإنغماس في عالم الإنشغال لإلقائه نحو وجوده - في - أل - عالم الأكثر خصوصية ، فهي تقطعه إذن أقل من العالم ولا تجعله يتعرض للتجربة كأنه نادر نفسه للعالم . إذن فليس الدّازين أبداً هو الذي يقطع مع العالم في الشجن ، لكنه يقطع مع الألفة التي تميز الموجود - في العالم اليومي . إن هذا الرباط مع العالم هو الذي يخضع للتغير : الموجود - في ، حيث رأينا بأن له في اليومية الروتينية معنى سَكَن ، يحصل على النمطية الوجودانية لِـ ليس - في - بيته

(Un-Zuhause) ، وهذا يتضمن بأن تكون تجربة من لا يكون في بيته ، أي « الوَحْشَة » (Un heimlichkeit) ، هي كذلك طريقة لأن يكون لها علاقة جوهرية بالعالم . هذه الطريقة لأن يوجد - في - أل - عالم على النمط المُوحِش هي مع ذلك ، من وجهة النظر الوجودانية والأنطولوجية ، « الظاهرة الأكثر أصلائية » وابتداء منها يمكن أن يكون شيء ما كموجود - في - أل - عالم على نمط الألفة . إن الهروب الذي يميز الموجود الساقط هو هروب نحو الألفة أمام غربة الدَّازاين بقدر ما هو مُلقى في العالم . فالشجن وبقدر ما يعزل الدَّازاين بانتزاعه من انغماسه اليومي في عالم الإنشغال - وذلك بإطلاقه من « سجنه » الولادِيّ بواسطة « الكشف » عن حريته الخاصة - فهل هو إذن الظاهرة المنشودة ، التي تُسهّل وصول الدَّازاين الى وحدته الخاصة ؟

وللإجابة على هذا السؤال ، يجب تناول ظاهرة الشجن في مجمل ما تحتويه : الشجن بقدر ما هو حالة هو طريقة للوجود - في - أل - عالم ؛ ومن يَشَجَن فهو الموجود - في - أل - عالم المُلقى ؛ لهذا هو يَشَجَن ، وذلك لأجل القدرة - أن - يوجد - في - أل - عالم . وما يُظهر إذن ظاهرة الشجن مأخوذة في مجملها ، هو أولاً إنفعالية هذين الوجودِيَّين اللذين هما الموجود - الملقى (Geworfenheit) والمشروع (Entwurf) وهما يسميهما هيدغر الآن وقائعية وجودانية (SZ ص 191) . وذلك بقدر ما هذه البنيات للموجود - في - أل - عالم تُفهم الآن كبنيات للقلق . وبما أن الدَّازاين ليس غير مبال لوجوده الخاص ، الذي « يفهمه » ، فهو يوجد على نمط الإسقاط لوجوده الخاص ، فهو في سبيل قدرته - أن يوجد الخاصة ، وكذلك ففي كل واحدة من مهماته الدنيوية ، فهو لذاته غايته الخاصة - وهذا ما

يُسميه هيدغر بـ «أل Worum-Willien» (SZ ، ص 84) ، والذي يُمكن فهمه حرفياً كهدف لإرادته . لهذا يُمكن القول بأنه « أمام » ذاته وأنه يسبق دائماً ذاته كمشروع لذاته . لكن هذا الموجود - أمام - ذاته يتعلق بالذّازين بقدر ما كان هو في السابق - في - أل - عالم ، كان مُلقى فيه وإن هذا الموجود - الملقى الذي يجربه أولاً وغالباً على نمط الهروب الذي يبدّله في الحالة (SZ ص 136) : إن كل مشروع هو إذن بجوهره مشروع ملقى ، كما يذكر بذلك هيدغر في رسالة في الإنسانية (HB ، ت ، ص 95) ، وهذا يعني بأن الوجود هو دائماً وجود وقائعي . وما يوضحه الشّجن علاوة على ذلك ، هو أن هذا الوجود الوقائعي يُنْجَز أولاً وعلى الغالب كانشغال وأنغماس في العالم : إنها لحظة الموجود - الساقط التي تُميز الموجود بنمط غير مناسب للذّازين ، أي « لا أصاليته » . وما يصنع المشكلة مع ذلك ، هو الإعتماد على عدد بنيات القلق (SZ ، ص 191) ، بجانب الوقائية والوجودانية ، والموجود الساقط ، مع أن هذا لا يميز سوى الإنشغال للموجود - في - العالم اليومي و« اللا أصيل » . لكن الصيغة التي يبسط بها هيدغر كينونة الذّازين كقلق : « موجود - في - أمام - ذاته - قد كان - في (أل - عالم) بقدر ما هو موجود قرب أل (الكائن الذي يعمل بخلاف ذلك في داخل العالم) » (SZ ص 192) ، تظهر بجانب الوجودانية والوقائية ، لحظة الموجود - قرب - Sein-bei . هل يتهاهى هذا مع السقوط ، ألا يُمكن تصور إنشغال ما ، موجود - قرب الكائن الدنيوي لا يكون ضرورياً بالنسبة للذّازين كضرب غير ملائم للوجود ؟ الموجود بنمط ملائم ، أل « الأصالة » بالنسبة للذّازين لا تتكوّن فعلياً أبداً من علاقة صافية لذاته مُلغية العالم ،

لكن بطريقة أخرى لأن يُوجد - في - أل - عالم . وهذا من جهة أخرى ما يُشير إليه هيدغر عندما يوضح بدقة بأن القلق لا يعبر عن سلوك منعزل للأنا تجاه ذاته لأن اللحظتين الأخيرتين البنيويتين ، الموجود - الذي كان - في . . . والموجود - قرب . . . هما متداخلتان معه بطريقة مشتركة (SZ ص 193) .

لهذه البنية التي تفصل الوجودانيات الثلاثة الأساسية بظاهرة موحدة يعطي هيدغر اسم القلق - Sorge - لكن ذلك بهدف إزالة كل معنى وجودي وأخلاقي من هذا الحد ، والأخذ به حصرياً بمعنى أنطولوجي ووجوداني . هذا الاختيار ليس مع ذلك تعسفياً ، لأنه يمكن أن يُعَلَّل « بشهادة قبل أنطولوجية » (SZ فقرة 42) والتي تسمح بأن يُفهم الدّأزين ذاته كقلق خارج كل تأويل نظري . لقد وجد هيدغر هذه الشهادة في مؤلف شعري ، في حكاية لإيخن التي كانت قد لفتت إنتباه هِرْدَرْ وَغُوتِه إذ لم يُعتبر القلق فقط كشيء يملكه الإنسان طيلة حياته ، لكنه يظهر كذلك في رباط مع التصور الذي يرى في الإنسان مركباً من مادة (التراب) ومن نفس . وزيادة على ذلك فإن الكلمة اللاتينية Cura تقدم نفس المعنى المزدوج للقلق والعناية كالكلمة الألمانية Sorge التي يرى فيها هيدغر الدلالة للتكوين الواحد للبنية المزدوجة جوهرياً للمشروع الملقى (SZ ص 199) . وعلى ضوء هذه الشهادة قبل الأنطولوجية ، فإن التعريف التقليدي للإنسان كحيوان عاقل يظهر بأنه غير أصيل لأنه يتصور الإنسان كمركب من المحسوس والمعقول وليس « ككل » . ويتعهد هيدغر على أن يُظهر في الفقرة 41 على أن القلق هو أنطولوجي سابق على الإرادة ، وعلى التمني وعلى الإندفاع وعلى الزواج ، أي على النزوات التي تُعتبر ميزات للحي عامة . وبالتأكيد بأن هذا ليس

على أساس من إعتبار لما هو خاص بالحياة ، فإنه يمكننا فهم الدّازاين وقلقه ، ويكون هيدغر قد قطع مع « فلسفة الحياة » التي تميز الميل المُعبر للفكر الألماني منذ عهد الرومانسية . وهكذا ، فإن هيدغر يؤكد بقوة بأن تحليل الدّازاين لا ينتسب للبيولوجيا عامة التي تحتوي على أجزاء مختلفة ، كالأنثروبولوجيا والسيكولوجيا (SZ ، ص 49) : « إن خطأ البيولوجية لا يذلل من واقع أننا نجمع الروح الى الواقعية الجسدية للإنسان ، إلى هذه الروح النفس ، والى النفس الميزة الوجودية » ، كما صرح بذلك لجان بوفرت في عام 1946 (HB ت ص 59) . إن البيولوجية لا يمكن فعلياً في أية حالة أن تنتبه لما يكون إنسانية الإنسان - وما قد حُذف قطعياً هو إمكانية تناول الإنسان من ناحية عرقية . فالبيولوجيا ذاتها هي على عكس ذلك قد أسست على أنطولوجية الدّازاين ، وهذا يتضمن بأن أنطولوجيا الحياة لا يمكن أن تتحقق إلا بتأويل سالب تكون مهمته تحديد ما هو حي فقط إبتداء من التجربة التي للدّازاين عن وجوده الخاص (SZ ص 50 و 194) . لهذا « من كل كائن يكون ، فالموجود الحي هو على الإحتال الأكثر صعوبة أن نفكر به » ولم يكن إذن إلا أن يكون بطريقة « فجّة » وبإنكارٍ « للغز » ، قد عُرِف الإنسان الحي تقليدياً بالحيوان العاقل (HB ت ، ص 63 - 65) . ويجب إذن إنتاج تأويل أكثر أصلاية لكيثونة الإنسان التي تفكره ككيثونة « كاملة » ، وليس كمركب من مادة جسمية ومن شكل روحاني . هذه الظاهرة الموحّدة التي تنتبه للميزة اللامكونة لكيثونة الإنسان ليست مع ذلك سهلة : فهي تحتوي على بنية ثلاثية لا يمكن أن تتحول الى وحدة عنصر أول . ولهذا السبب فإن القسم الأول ينخلق على تكرار لنفس السؤال ، وهو « كلية » الدّازاين .

الزماناتية بقدر ما هي معنى أنطولوجي للقلق

إن نتيجة التحليل الأساسي للذازين هو التأويل لكيثونة الذازين كقلق . لكن هذا التأويل هل هو أصيل ؟ هذا هو السؤال الذي يطرحه هيدغر في الفقرة 45 التي تستهل القسم الثاني المعنون « دازين وزماناتية » . ويحجب عليه بالنفي . فالتحليل الذي أقيم في القسم الأول لا يصل إلى الذازين في « أصلته » أي بما فيه من شيء خاص ، لأن التحليل يقع في مستوى اليومية الروتينية المعتدلة . فمن الضروري إذن ترك أرض الظواهرية لليومية الروتينية لاستيعاب الذازين في أصلته . ونستطيع مع ذلك أن نسأل ما إذا كانت ظاهرة الشجن لا تزود الظواهرية بالأرض الجديدة اللازمة . فالشجن يحمل فعلياً الذازين أمام قدرته - على الوجود الأكثر خصوصية ، أي وجوده - الحر ، لكنه لا يشهد بأن الذازين يستوعبه فعلياً ويسقط وجوده ابتداء منه . وعلى العكس ، فالشجن هو ، على الغالب ، غير مفهوم هكذا ، وعلاوة على ذلك ، فهو يسبب تماماً للذازين الهروب في الإنشغال . فمن الضروري إذن إيجاد غط آخر للوجود حيث يكون فيه الذازين في بنياته الكلية ، بدون نقص ولا قناع .

فطرح السؤال عن القدرة - ليكون الذازين كلاً ، هو مواجهة صعوبة رهيبة ملح إليها سابقاً : وبقدر ما يوجد الذازين ، فإنه على غلط عدم التهام ، بمعنى أنه دوماً شيء ما متوقع ؛ وعندما لا يبقى شيء للتوقع ، فلن يوجد بعد من دازين : إنه الموت . فمن هذا الإخراج فإن التحليل الوجوداني للموت له هدف أن يخرجنا وأن يظهر بأن الذازين يتصرف بالنسبة لغايته الخاصة ، وأنه يوجد كموجود - متوجه - نحو - الموت وأنه في هذا التقدم الى الموت ينتبه

ليفهم لأول مرة وجوده - أمام - ذاته بما فيه من خصوصية وهكذا
ممكنًا لذاته لأن توجد بنمط خاص . إن الموت يتميز جذرياً عن كل
الإمكانات الأخرى التي يفهم الدّازاين بها في اليومية الروتينية في
أنه لا يطرح شيئاً يمكن أن يُنجز بالدّازاين : « فالموت بقدر ما هو
إمكانية لا يمنح للدّازاين شيئاً « لتحقيقه » ولا شيئاً حقيقياً يمكن أن
يكون هو ذاته . إن الإمكانية للمستحيل لكل تصرف بالنسبة لـ
. . . لكل ما يوجد . ففي التقدم لهذه الإمكانية ، فهو يصبح
« دائماً أكبر » ، أي أنه ينكشف كشيء لا يعرف على الإطلاق أي
قياس وأي تقريب ، لكنه يعني الإمكانية للإستحالة التي لا تقاس
للوجود » (SX ص . 262) . فالموت هو للدّازاين الإمكانية
العظيمة ، لأنه لا يعرض أية نهاية محققة ، وأية صورة للفعالية ،
حيث تنكشف في هذه اللافعالية تماماً الامكانية كما هي في
حقيقتها . فليس إذن سوى في التقدم من الموت ، حيث يمكن أن
يدخل الدّازاين ذاته في التجربة كإمكانية ، قدرة - وجود وليس
كحقيقة أنطوقية كما يفعله دوماً كموجود - ساقط . فهو يفهم بعد
ذلك بأنه ليس على النمط للموجود - في - التوقع ، لأنه لا يميز سوى
الواقع الانطوقي . هذه الطريقة لتصوير ذاتنا كغير منجزة أو غير
كاملة لا تتشكل إلا في نطاق يفهم الدّازاين به ذاته إبتداء من أفق
الإنشغال وبالعلاقة مع الفاعلية والإنجازية الخاصة لهذا الأفق . في
هذا التقدم للموت ، فإن الدّازاين يجرب واقع أن كل الإمكانات
للإنجاز تتأسس على الإمكانية الصافية للوجود - في - العالم الذي لا
يمكن أبداً أن يكون « منجزاً » ، « متحققاً » وإذن « محذوفاً » ،
لكنه يطلب على العكس أن يكون دوماً متجدداً كإمكانية على
الدوام .

وفيهما بعدها بأن الوحدة وكلية الوجود لا يمكن أن يفهما ابتداء من مجموع إمكانيات الإنجاز التي تُعطى للدّازاين أو التي يأخذها على عاتقه ، لأن هذا المجموع ، بقدر ما يوجد ، فهو فعلياً غير تام . وبالنسبة للفهم فقط إذن ، الذي للدّازاين عن ذاته في اليومية الروتينية يمكن أن يُقال بأنه غير تام ، بالمعنى الذي يظل فيه في هذا المستوى في التشتت .

أليس هناك مع ذلك فعالية للموت بقدر ما هو موت للآخرين ؟ أليس هنا في نهاية المطاف هي « الحقيقة » الوحيدة للموت بالنسبة لنا ؟ وعلى هذا الإعتراض ، يقول هيدغر بأن الإمكانية في أن نضع أنفسنا مكان الآخر مضمونة في كل لحظة في عالم الإنشغال الذي ليس هو عالم خاص لكن دائماً على العكس عالم للكل ، هو Mitwelt ، وبما يختص بالموت ، ليس هناك من إنابة ممكنة : فأنا لا أستطيع إعفاء الآخر من موته كما أستطيع أن أعفيه من هذه أو تلك المهمة التي أنجزها مكانه : في اليومية الروتينية : « إن الدّازاين يستطيع ويجب كذلك ، في بعض الحدود ، « أن يكون » الآخر » (SZ ص 240) . لكن الموت لا يحتمل أي تفويض : فإن تموت مكان الآخر ، فهي التضحية لأجله في حالة محدودة لا يُعفى الآخر أبداً من موته الخاص . لأن الموت ليس مُعطى وقائعي - لكن ظاهرة وجودانية ، وكالوجود فهو مُكوّن من الوجود - الذي - في كل لحظة هو خاصتي (SZ ص 241) . إن الحدث البيولوجي لتوقف الحياة يتعلق بالحَي ، لكن ما يميز الدّازاين ، هو تماماً بأن موته الفيزيولوجي ، أي « وفاته » ليس أبداً قابلاً للعزل أنطوقياً من علاقته في موته الخاص ، الذي يحتفظ له بالحد « يموت » : « وبنتيجة ذلك ، يجب القول : إن الدّازاين لا يتوقف أبداً عن

العيش . لكن أن يتوفى فإنه لا يستطيع ذلك إلا بقدر ما يموت » (SZ ص 247) . فالمقصود عند هيدغر هو تحديد التأويل الوجوداني للموت وكذلك بالنسبة لأنطولوجيا الحياة وبالنسبة لميتافيزيقا الموت ، لأن هذه ، وبانتشارها تحت شكل تأمل أنطوقي حول الماوراء أو تحت تأمل لاهوتي وحول ربوبية الموت ، تتطلب أخذ وضع وجودي وإعطاء معنى للموت حيث يفترض مسبقاً من وجهة نظر منهجية ، التحليل الوجوداني (SZ ، ص 248) .

فالدّازاين بقدر ما هو موجود - متجه - نحو - الموت لا يستطيع إلا أن يقاسي الموت كإمكانية للمستحيل بدون حدود للوجود . وهذا لا يعني أبداً تأمله ، أي إختزاله على قدر الفكر ، وليس كذلك إنتظاره ببساطة ، في توتر غير عنيف . لأن مثل هذا التوقع قد يوفر له فعالية قادمة . والمقصود كذلك تماماً بالأحرى هو ترقب وقوع الموت ، أي أن نحتفظ له بميزته كإمكانية صافية . وهذا ليس ممكناً إلا في ما ساء هيدغر التقدم الى الموت الذي ينطلق به الدّازاين متقدماً في الإمكانية التي له وأن يكشفه هكذا كإمكانية للإنغلاق على الموجود . إن الدّازاين ليس فعلياً منفتحاً على ذاته ، وعلى الآخرين وعلى العالم إلا بقدر ما تهدده دوماً الإمكانية للإنغلاق على كل ما هو . وبسبب هذه الإمكانية التي « لا يمكن تجاوزها » ، فهو لا يمكن أن يصبح سيداً . إن هذه البنية المكوّنة للوجود التي يسميها هيدغر ثغرة (Erschlossenheit) لا يمكن أن تُفهم تماماً إلا عندما تتعلّق بانغلاق أكثر أصلاية منها ، إنغلاق لا يخفي في دفع الثغرة ، لكن يظل على العكس تبعها الذي لا يفسد . لذلك فالدّازاين في التقدم للموت كعلاقة « أصيلة » فيه ، يفهم نفسه في كلية اللحظات المكونة لثغرتة ، فهو يصل الى الشفافية تجاه وجوده

الخاص (SZ ص 146) . هذه الشفافية لذاته لا تُعلن أولاً مع ذلك إلا كإمكانية أنطولوجية ، أي أنها تظل ، من وجهة نظر وجودية ، « إدعاءً إستشباحياً » طويلاً ما دامت القدرة - على أن يكون كلاً لا يُسمح به أنطوقياً بواسطة الدّازاين ذاته . لأنه يُمكن دائماً نشر الشك بأن هذه القدرة على أن يكون كلاً لا تمثل سوى مثال غير ممتلئ حيث كان سيفرض من خارج الدّازاين ، أو بناء إصطناعي سنستنتج بواسطته كينونة الدّازاين ابتداء من فكرة للإنسان لا تُعطى قبلياً (SZ ص 182) ، لكن المقصود ليس أبداً في التحليل الوجوداني سوى أن نرفع للتصور ما كان قد اكتشف في المستوى الأنطوقي والوجودي (SZ ص 196) .

هذه الشهادة الخاصة بالدّازاين ذاته التي تسمح بالإمكانية الوجودية لقدرته - على الوجود « الأصيلة » ، يكشفها هيدغر في ظاهرة الشعور ، وهي مفهومة بمعنى شعور « أخلاقي » (das Gewissen) . ليس المقصود أن نرى في هذه الظاهرة ، ظاهرة ثقافية خاصة ، الكلمة الألمانية *Gewissen* قد ساعدت على ترجمة الكلمة اليونانية *Syneidêsis* التي تدل في العهد الجديد على الشعور بالخير وبالشر - ، لكن على العكس ظاهرة أصيلة للدّازاين حيث يجب التزود بتحليل وجوداني صارم ، خارج كل منظور لاهوتي . وهذا يتضمن أن يُؤخذ بالحسبان التأويل الذي يُعطيه الدّازاين لذاته في اليومية الروتينية : وفعلياً ففي هذا المستوى تتدخل ظاهرة « صوت الضمير » ، أي النداء الذي يُدوي داخل الدّازاين ذاته . هذا الإستجواب هو جذري ثابت ومع ذلك صامت ، لأنه لا يقول شيئاً ، لا يُعطى أي توجه محدد ، لكنه يستدعي الدّازاين فقط الى قدرته - لأن يوجد بخصوصية كبيرة . إن خارجية النداء لا تُحِيل

أبدأ الى دعوى إستجوابية - كذلك فإن « أي شخص » لا يُلقى بالذّازاين في الوجود : فالنداء ، كالموجود المُلقى ، ينتسب الى وقائعية الوجود . إن الذي يُستَجوب في النداء ، هو الذّازاين ذاته بقدر ما هو موجود على غمطٍ غير مناسب ، على غمط ألْ هُمْ ، وهو لم يُستَجوب على أي شيء سوى على قدرته - للوجود الأكثر خصوصية ، وبالنسبة لمن يُستَجوب ، فهو الذّازاين ذاته ، وهذا ما يُفسّر أنه في ظاهرة صوت الضمير ، يأتي النداء في نفس الوقت من الأنا ومن فوق الأنا « (SZ ص 275) . إننا نلاقي هنا إذن « هوية » العامل والجامد التي ميّزت سابقاً ظاهرة الشّجن . والمقصود في الحالتين نفس الذّازاين ، لكن حسب غمطين من الوجود مختلفين : ومن هنا غرابة النداء ، الذي لا يسمح بتناول ظاهرة الضمير كحوار ثنائي مع ذاته (SZ ص 273) إذا كان صوت الضمير يظهر كصوت غريب ، فذلك لأنه صوت «الذازاين في غرابته» أي «الموجود- في ال- عالم الملقى أصلاً كشيء خارج- ذاته » (ص 672) . والذي وقع في تجربة الشّجن . إننا نلاقي ، في بنية النداء ، ثلاثية القلق ، حيث سينكشف بأن المعنى هو زماني : فالذي يُنادي ، هو الذّازاين الساقط ، السجين في العالم ، والذي هو في الحاضر ؛ والذي يُنادي هو الذّازاين في وقائعيته الصافية في الوجود - في - ألْ - عالم ، فالذّازاين بقدر ما هو موجود - مُلقى ، فهو الذي على غمط ألْ قد - كان ، وعلى هذا فقد أستدعي ، إنه الذّازاين « الأصيل » ، الذّازاين الذي يُسقط نفسه ، كموجود - مُلقى ، في المستقبل . وبما أنه لا يدعو لعمل هذا أو ذاك ، لكن وببساطة على أن يكون على غمط آخر ، فإن للنداء ، كالأمر الكانطي ، فقط ميزة شكلانية .

لكن نداء الضمير يُساعد لفهم الدّازاين كموجود - عليه -
دّين أو كموجود في - الخطيئة - Schuldigsein . إن الكلمة
الألمانية التي تعني الدّين Schuld- والتي لها ، في صيغة الجمع ،
معنى « واجبات محتومة » هي من نفس جذر الفعل Sollen الذي
يعني الواجب . ويجب أن نفهم « الخطيئة » كنقص أو تقصير لأن
فكرة النقص لا يمكن أن تنطبق على ما هو مُعطى ، لما هو عائش :
وإنه من طبيعة الأشياء يمكن أن يكون هناك من ثغرة أو خطأ . إن
هيدغر يعرض على « شكلنة » فكرة الخطيئة وذلك لانتزاعها من هذه
الظواهر التي لا يمكن أن تنطبق إلا بطريقة غير ملائمة على
الدّازاين . ولم يبق بأقل من هذه الفكرة تحتوي على « السلب » وأنها
تتضمن فكرة المسؤولية : لهذا فإن الفكرة الشكلانية للجرم هي
محددة كـ « أن تكون الأساس للبطلان » (SZ ص 283) . وهذا
هو المعنى الوجوداني وليس الإيتيكي « للجرم » ، لأنه ليس بتالٍ
على إقتراف الخطيئة ، لكنه يكوّن على العكس شرط الإمكانية
الوجودانية لكل خطيئة أنطوقية وفي نفس الوقت لكل تأويل
« أخلاقي » للوجود . ومع ذلك يجب أن لا نخرج هذا « الجرم »
الوجوداني الأصلي والأطروحة المسيحية للخطيئة : إن أنطولوجية
الدّازاين « لا تعرف شيئاً عن الخطيئة » ، تماماً وذلك لأنها مفهومة
دائماً كإقتراف خطأ ، ويدخل في ذلك حالة « الخطيئة الأصلانية »
(SZ ص 306 ملاحظة) . ويجب على العكس بالنسبة لهيدغر
إظهار بأن كل خطيئة أنطوقية ترسم على أساس من « جُرم » أكثر
أصلانية ، وليس الإستنتاج من الخطيئة « الأصلانية » على الموجود -
المذنب . الموجود - المذنب للدّازاين لا يمكن أن يفهم إلا ابتداء من
وجوده الخاص ، أي من القلق . إن لحظة الموجود - الملقى تعني بأن
الدّازاين لم يضع نفسه في الوجود وأنه الى حد ما متأخر على ذاته

بالنسبة لثغرتها الخاصة : فهو يوجد في الواقع منفثاً ك موجود - في
أل - عالم . إن مثل هذه « الوقائعية » ليس حدثاً قد مضى على غير
رجعة . فإن تحليلاً وجودانياً للولادة يمكن أن يظهر ليس أكثر من
الموت ، بأنها لا تتطابق مع حدث مؤرخ ، لكن على العكس ،
وبقدر ما الدّازين يوجد ، فهي لا تتوقف ، كالموت ، « عن
التوالد » : الإنسان لا يأتي بالتأكيد سوى مرة واحدة الى العالم ، في
يوم ولادته ، لكنه يأتي دوماً الى الدّازين مهما طال به العيش . لكن
هيدغر مع ذلك لا يفعل سوى ملامسة هذه الأطروحة (أنظر SZ
فقرة 72 ص 374) ، لكنها تسمح لكي نفهم بأننا إذا تكلمنا
بصيغة الماضي عن الموجود - الملقى ، فليس بمعنى شيء ما سيصبح
تماماً وكاملاً ، لكن بمعنى يوجد شيء ما لا يمكن تعويضه في
الإنجاد : الدّازين لا يصنع أساسه الخاص ، إذ ليس له من
أساس إلا بطريقة أنجادية ، أي على نمط إسترجاع لوقائعيته
الخاصة التي هي لموجود منفث على ذاته ومنوجد لأجل ذاته . إن
هذه اللاسيطرة على الذات ، التي ليست مع ذلك إنغماساً بحثاً في
الوقائعية لأن هذه تتطلب على العكس أن تكون « إضطلاعاً
بالمسؤولية » ، هي التي تكون « بطلان » الدّازين . وهذا لا يحل
مع ذلك فقط الى الموجود - الملقى ، لكن كذلك الى المشروع ذاته
بقدر ما الموجود - الحر للدّازين يفترض في أن وجوده في هذه
الإمكانية المختارة ، فهو لا يوجد في هذه الأخرى التي لم يستطع
إختيارها .

إن العجز الوجداني ليس أبداً عجز النقص أو الحرمان بالنسبة
لمثال سيظل بعيد المثال ، لكنه « سلبية » مكوّنة للدّازين ذاته : إنها
هي التي في أساس هذه الإمكانية التي للدّازين ليكون على

الخصوص ذاته في الموجود - الساقط (SZ ص 285) ، وهذا يتضمن أن يكون هذا « السقوط » ليس ببساطة « عرضياً » لكنه مكوّن للذازين كما هو . إذن فإن القلق ذاته هو « المخترق بالعجز بكامله » وإن نداء الضمير ليس سوى نداء القلق بقدر ما هو مكوّن من الموجود - في - الخطأ وإن هذا الأخير هو الذي يجعلنا نسمع النداء . ففي الغرابة إذن التي هي صوت من يُنادي فإن الدّازين يكون سبباً مشتركاً أصيلاً مع ذاته (SZ ص 286 - 287) ، وعلى العكس فهو ذاته يهرب في الموجود - الساقط . فالنداء يستدعي الدّازين الى قدرته - على الوجود الخاصة : إنه نداء مُست - جثّ لإمكانية تحمل مسؤولية الإنوجاد للكائن الملقى بأنه يكون ، وتذكير للموجود - الملقى ليفهم الكائن الملقى كالأساس اللاشيء الذي يتوجب عليه التقاطه في الموجود (SZ ص 287) . فالنداء هو إذن نداء لعدم تجنب الجريمة ، ولتحمل مسؤوليتها ولذلك الإعراف بها . وإن ما إختاره الدّازين بفهمه النداء هو أن يكون على الخصوص على ما هو عليه ، أي الموجود - في - الخطيئة : وفهم النداء يعني « إرادة - إمتلاك - ضمير » (SZ ص 288) - الإرادة قد فهمت هنا من واقع لإستعداد لأن تُستجوب .

فالإقرار لقدرته - أن يكون الأكثر خصوصية ، هو في الإرادة - لاإمتلاك - ضمير حيث الدّازين يُعطيه لذاته ويفتح هكذا على « أصالة » وجوده . إن هذا النمط العظيم للإنتتاح (Erschlossenheit) الدّازين الذي يفهم به ذاته ابتداء من قدرته - على الوجود الأكثر خصوصية ، يسميه هيدغر أَلْفَرار (Entschlossenheit) . إن الإختلاف في الأداة النحوية (ent بدل -er) هو الذي يسمّ الإنتقال من حالة الإنتتاح الى تحمل عبثها . وبقدر ما هو عليه - فإن القَرار هو ، كالأنتتاح ، مكوّن بواسطة

الوجودانيات الثلاثة للفهم ، وللحالة وللخطاب في غطها الخاص ، أي كـ « الذي يُسقط نفسه في الموجود - في - الخطيئة الأكثر خصوصية المستعد للشجن والتمسك بالصمت » (SZ ص 296 - 297) ، الصمت ليس هو عكس الكلام ، لكن نمط جوهري له (SZ ص 164) . فالقرار لا يعني مع ذلك نهاية سيطرة أل هُم وتردها ، انه بالأحرى يكشفها ويظل في تبعيته لها ، لكن على نمط المقاومة (Widerstand) : إن الدّازين المقرّر ببقائه في أل هُم يفتح على إمكانيات الواقع ، لكنه يتوقف على التعامل بهذا القدر مع الوقائع الحادثة والمعطيات الموجودة سلفاً ليستوعبها كالموقف الذي يوجد فيه . وبقدر ما هو عازم فإن الدّازين يؤثر إذن ، ليس بمعنى فعل حقيقي على العالم ، لكن بالمعنى الذي يُقرر لذاته الموجود الواقعي الذي هو بذاته (SZ ص 300) . فهو لم يقرر إذن أي شيء آخر سوى ما هو عليه سابقاً على النمط اللاأصيل وبطريقة غير ملائمة . لذلك فإن العزم بقدر ما هو موجود هو - ذاته الخاص لا يقطع أبداً الدّازين من العالم : فهو يصبح على الخصوص محمولاً الى قرب الكائن الى الموجود - مع - أل - آخرين لأن القرار ليس شيئاً آخر سوى الموجود - الخصوصي - في - العالم (SZ ، ص 298) .

إن ما يُقره القرار ، هو أن « اللاأصالة » في الدّازين ليست فكرة فارغة وليست فكرة مخترعة من أشلاء متعددة (SZ ، ص 301) . فالدّازين الذي يأخذ القرار يصل فعلياً الى الشفافية الخاصة بذاته (SZ ص 299) . لكن هذا لا يعني على الإطلاق القول بأنه سيد وجوده الخاص . لأنه لا يستطيع أن يفهم ذاته كثغرة إلا إذا وقع في التجربة كما هي في أفق إنغلاق أكثر أصلاية ،

وعندما يفهم أن هناك ثغرة وليس فقط إنغلاق وإن هذا النفي لا يعني فقط ملاحظة إستدراكية لكنه الشرط ذاته لامكانية الفهم للثغرة كما هي عليه . فالمقصود فعلياً بالنسبة للدّازاين هو أن يفهم بأنه في الواقع منفتح ، لكنه يستطيع أن يكون كذلك وأن الإنغلاق هو كلي ، أي أن الموت بقدر ما هو دوماً وشيك الوقوع يهدده ما دام موجوداً . فهو لا يتعلق إذن فقط بالثغرة التي فيه لكن كذلك في هذا الإنغلاق الذي هو الموت . فليس هناك إذن من قرار إلّا بارتباط مع موجود موجّه على الخصوص نحو الموت ، وهذا ما سماه هيدغر بالتقدم ، ولهذا السبب فإن هاتين اللحظتين ستتحدان في القرار المتقدم لأجل تكوين القدرة - على الوجود - ككل ، وهي الوجودية الخاصة بالدّازاين (فقرة 62) .

إن القرار يحتوي في ذاته - نفسها كشكل من نمطية وجودية ممكنة الوجود - المتجه - نحو - الموت وهذه هي الإمكانية للتغيير النمطي الوجودي التي يجب إظهارها . القرار هو ألّ إرادة - إمتلاك - ضمير بقدر ما « يقرر بذاته » لأجل إرادة - أن يكون - في - الخطيئة التي يحتويها ليس كجرمية عارضة بل كموجود - في - الخطيئة ثابت ، أي كالذي يكون كينونة الدّازاين مهما كان الوقت طويلاً ، « حتى نهايته » (SZ ص 305) . إن الصعود الوجودي « الأصيل » للموجود - في الخطيئة يتطلب إذن بأن ينفتح الدّازاين على العجز المكوّن لكينونته - عجز في نفس الوقت « بالولادة » و « نهائي » - أي على الحقيقة الأصلانية للوجود ، لأن الوجود - في - الخطيئة يُفهم لأول مرة بطريقة خاصة وكاملة بواسطة القرار المسبق (SZ ص 306 - 307) . فالقرار لا يُصبح إذن « أصيلاً » بقدر ما يحتوي التقدم نحو الموت لأن هذا فقط هو الذي يُظهر الوجود - في الخطيئة

على قاعدة الوجود بكلية للذازين . لكن على العكس فالتقدم ، وبفضل إرتباطه الداخلي مع القرار ، لا يظهر أبداً كإمكانية مُخرعة من أشلاء كثيرة ومفروضة من خارج الذازين ، لكن كإمكانية لوجود - في - خصوصيته لأجل الذازين بقدر ما قد جعل وجودياً شفافاً لذاته في الإرادة - لامتلاك - ضمير (SZ ص 309) .

وإننا إذن بإظهارنا الرابطة الداخلية التي توحد التقدم والقرار ، قد جلبنا حلاً وجودياً وليس فقط وجودانياً للسؤال الـ « وقائعي - وجودي » ، للقدرة - أن يكون - كاملاً الذازين . وهذا يتضمن بأن لا يكون هناك « منح » للذازين ككل وأن سؤال كماله ليس سؤالاً نظرياً : هذا الكمال يجب أن « يُقرَّ به » أي أن « يُنتج » أنطوقياً أو كذلك « يُراد » . وأن يكون القدرة - أن يكون - كاملاً يتطلب « الإنخراط » و« الإرادة » للذازين ويجب مع ذلك أن لا يُحسَّن على أن نرى في القرار المتقدم مهرباً خيالياً لأجل « التغلب » على الموت ، لأن المقصود هنا أقل من « إرادية » - « الأصالة » التي سيكون لها تأثير حذف الموت بدل فهم الوجود الذي يحرر إمكانية الموت لأن يصبح سيداً لها (SZ ص 310) : هذه « الإرادة » هي في الواقع تركُّ ، كما يُشير بذلك هيدغر في ملاحظة لعام 1953 أضيفت في وقت نشرها على دروسه لعام 1935 مدخل الى الميتافيزيقا (EM ت ص 29) . إن القرار المتقدم ليس كذلك هروباً خارج « الفعل » ، وليس إدعاءً مثالياً للوقوف فوق الوجود ، لكنه يتألف على العكس من إعادة وضع الذازين في قناعة الفهم لوجوده الواقعي . التأويل الأنطولوجي للوجود يعترف فعلياً بالضرورة الإيجابية لكي يأخذ قاعدة له التصور الأنطوقي المحدد للوجود وأن يلصق بالذازين مثلاً وقائعيًا ، إذ ليس المقصود هنا

حداً أنطوقياً للأنطولوجيا ، وليس قبولاً مصطنعاً لافتراضات مسبقة أكيدة ، لكن على العكس الإنتشار والبسط - الذاتي للذازاين .

لكن ما نجربه في القرار المتقدم ، أي على مستوى الوجود بما فيه من شيء خاص ، هو الزمانانية بقدر ما تكون المعنى الأنطولوجي للقلق ، أي كينونة الذازاين (SZ فقرة 65) . فمع الزمانانية فقد وصلنا الى الظاهرة الأصلية والموحدة التي تستوعب كل بنيات الذازاين ، التي هي كلها بنيات للزمانانية ، وأنماط لترمن الزمانانية (SZ ص 304) . إن وحدة القلق هي وحدة التزامن (الكلمة الألمانية التي يستعملها هيدغر هنا - *Zeitigung* - تعبر عن « عمل » الزمان - *Zeit* - وتعني مع ذلك بالمعنى الخاص النضج) ، وليس وحدة حضور حية حيث لا يكون الزمان سوى إطارها الخارجي . لأنه ليس المقصود عند هيدغر أن يعتبر الزمان كوسط حيث يتشتت الحضور . ولأجل ذلك فإن كان يفكر كالقديس أوغسطينس وكهوسرل بثلاثة أبعاد للزمان أصيلة ومندمجة ، فذلك ليس بمعنى الحضور الثلاثي للماضي ، والمستقبل والحاضر في الذاكرة ثم الإنتباه والتوقع ، (إعتراقات ، كتاب XI) ، وليس بمعنى وحدة التوقع والإختزان ، للماضي والحاضر المباشرين ، في الحاضر الحي الهوسرلي - دروس حول فينمينولوجيا الشعور الداخلي للزمان) . هذا التوحيد للأبعاد الزمانية يأخذ كذلك مكانه داخل موهبة منتقلة الى الحاضر - الحاضر الأزلي لله عند القديس أوغسطينس الذي يتناقض مع « توسع » الروح المخلوقة ، والحضور الى ذاته للشعور الذي هو عند هوسرل قادر بذاته على التغلب على تشته الخاص وعلى التجمع . وبالنسبة لهيدغر فهو لا يفكر بالزمانانية على أساس من حضور الى ذاته اللانهائي - أي حضور الله أو هذا الإيجو

الترنسندنالي الذي يقول هوسرل بأنه « خالده » (في مخطوطة ترجع الى آب 1936) - لكن كنمط وجود لكائن ليس في أصلاته حاضراً لذاته لكن عليه بالأحرى أن يكون ، وأن يُصبح ما يكونه » (SZ ص 145) وذلك حسب الشعار الذي إستعاره نيتشه من بُندار . وهذا ما يفسر بأن لحظة الوجودانية التي عند هيدغر ، تتحمل كل ثقل الزماناتية : إن الزماناتية الخاصة بالذازين تتضمن إبتداءً من الوجودانية ، ومن هنا الأولية المقصودة ليس للحاضر بل للمستقبل .

إن القَرار المتقدم ، أي الإنوجد « الأصيل » للذازين بسبيل هدفه - الموت - يفترض مسبقاً بأن الذازين يستطيع بما هو موجود على نمط الإمكانية وليس بالأحرى على نمط الواقع ، أن يُحدّث ذاته عامة . وأن يفهم ذاته إبتداءً من إمكانيته العالية جداً ، أي الموت ، فإن الذازين هو على نمط المستقبل ، إنه Zukünftig ، أي أت أو مقبل . وهو كذلك دائماً ، إذا فهم ذاته إبتداءً من قدرته . على أن يوجد في الوجود « الأصيل » ، أو أن يفهم ذاته كواقع مُعاش في الوجود « الأصيل » . وأن يفهم ذاته كموجود - متجه - نحو - آل - موت يعني بخصوص الذازين « الأصيل أن يتحمل كذلك مسؤولية وجوده - الأثم ، أي ولادته وجوده - الملقى . لكن تتحمل مسؤولية الموجود - الملقى لا تعني أبداً أي شيء آخر إلّا واقع أن يكون « أصيلاً » ما كان سابقاً على نمط « اللاأصالة » . وما يمكن للذازين أن يكونه ليس أي شيء آخر إلّا ما هو آل قد - كان وانه ليس سوى باستباقنا نهايته فمن الممكن للذازين أن يتحمل حالته الأصلانية : « إن تقدم الإمكانية القصوى والأكثر خصوصية هو الرجوع المفهم لآل قد - كان الأكثر خصوصية » (SZ ص 326) .

إنَّ الدَّازين لا يُمكن أن يكون « ماضيه » إلا بالرجوع الى الماضي
إبتداءً من المستقبل : « أل قد - كان ينبجس بطريقة ما من
المستقبل » (SZ ص 326) ، لأنه ليس هناك من « وقائية » إلا
من أجل وجود ، أي في أفق قدرة - على الوجود . المستقبل بالمعنى
الخاص ، ليس أنا ، لم تصبح بعد حقيقة ، لكنه يكون بمجيء
الدَّازين الى قدرته - على أن يوجد الأكثر خصوصية ، وهذا ما
يحدث في تقدم الموت . وكذلك ولأن الدَّازين ليس من نظام الحي
والمُعطي مقدما (Vorhandene) فهو ليس أبداً بالمعنى الصارم
« ماضياً » لكن هو على العكس قد كان دائماً موجوداً وهو يظل بقدر
ما هو يكون : أل قد - كان (تقول الألمانية بكل دقة يكون - كان -
Gewesen Sein) هو الظاهرة الأصلانية لما نسميه نحن بـ
« الماضي » . فالقرار المتقدم إذن بحدوثه على غط الرجوع الى
الذات يجعل الكائن الذي يأتي لملاقاته في العالم المحيط حاضراً : إن
هذه الظاهرة الموحدة لمستقبل ما والتي تجلب الحضور بما قد كانت ،
هي التي دعاها هيدغر بالزماناتية (SZ ص 326) .

لنلخص ما تقدم : إن القرار المتقدم بقدر ما هو غط للقلق
« الأصل » ، لم يُصبح ممكناً إلا بالزماناتية : وهذا ما يتضمن بأن
يؤسس القلق عامة على الزماناتية التي تصبح هي المعنى الأنطولوجي
للقلق : فالزماناتية إذن هي التي تجعل ممكناً وحدة الوجودانية ،
والوقائعية والسقوط وذلك بقدر ما تكون اللحظات البنيوية للقلق .
ويمكننا بعد ذلك وضع الجدول التقريبي الآتي :

الموجود - في - أمام - ذاته كان - في - (عالم - ما)

بقدر ما هو موجود - قرب -

(للموجود الملاقى في دخل العالم)

مستقبل	حاضر	قد - كان
وجودانية		وقائعية
مشروع	إنشغال - إهتمام	موجود - مُلقى
فهم		حالة
موجود - متجه - نحو الموت		موجود - في - الخطيئة

ليس من الممكن أن نسجل في هذه الصورة الشكلية ، بحيث لا يظهر الاختلاف النمطي « للأصيل » وأل « لأصيل » ، ووجودانيات السقوط والخطاب . الخطاب ، كما سنرى ، لا يترنم ابتداء من الحاضر إلا في نمطيته « اللاأصيلة » التي هي الكلام . وبخصوص السقوط ، الذي يكوّن التغيير « اللاأصيل » للبنية الكاملة للقلق وليس لحظة مفصولة بجانب الوجودانية والوقائعية ، فهو لا يمكن أن يتطابق مع الموجود - قرب ، والذي بقدر ما هو بنية شكلانية ، يجب أن يقدر على الظهور في نمط « أصيل » كما في نمط « لأصيل » . ونرى بعدها بوضوح أنه ، نظراً للزمانانية « الأصيلة » ، فإن الإشارة الزمانية التي تخفيها اللحظات الوجودانية والوقائعية (أل - الى - أمام للمشروع وأل قبلاً للموجود - الملقى ، الذي لا يجب مع ذلك فهمه كـ « ليس بُعد » و« ليس الآن » تحت طائلة الوقوع في تصور للقلق الذي سيرى فيه كائناً متداخلاً في الزمان) تترك مستوى اللحظة الثالثة المكونة للقلق التي هي للموجود - قرب - أل الكائن المتداخل في العالم . إن حضورية الكائن المتداخل في العالم الذي يؤسس فيه السقوط لا يكون فعلياً

لحظة مفصولة في مستوى الزماناتية الأصلية حيث رأينا بأنها تجعل أولية الزمان التي تستند إليها المفاهيم التقليدية للزمان تحقق . ففي الزماناتية « الأصلية » ، إن حضورية الكائن المتداخل في العالم ، أي ثغرة موقف آل « هنا » في دَا - زاین ، تحدث في « رمشة عين » لَل « لحظة » (Augen-blick) وتظل إذن داخلَة في المستقبل وأل قد - كان (SZ ص 328) .

إن الزماناتية بقدر ما هي معنى للقلق ، تجعل ممكناً إذن تعددية الظواهرات العلائقية التي تميز اللحظات المختلفة للقلق كحدث يجري حتى ذاته راجعاً نحو ذاته ليكون قرب الكائن المتداخل في العالم : وبعيداً عن تكوين « المعنى الداخلي » ، لِ « داخلية » « الذات » ، فالزماناتية تنكشف على العكس كـ « آل ekstatikon بدرجة كبيرة » ، « آل « خارج - ذاته » الأصيل في ولأجل ذاته » (SZ ص 329) . إن هذا الحد ekstatikon - قد وجده بدون شك هيدغر في كتاب الفيزياء IV لأرسطو حيث يميز فيه طبيعة التغير (16 b 222 ، 13) - ويجب أن يُؤخذ بالمعنى الذي له عادة في اليونانية حيث يدل على واقع الخروج من الذات ويجب أن يُقرب من حد الوجود (GA 24 ، ص 377) . فالمقصود فعلياً بتسميتنا « تخارجيات الزماناتية » المستقبل ، وأل قد - كان والحاضر ، أن نشدد على التزمّن كحركة أو حدث صاف وليس كخروج من الذات لِ « الذات » التي ستصبح أولاً « في ذاتها » . وعلى العكس فإن خصوصية التصورات التقليدية للزمان هي التفكير بالتزامنية بالنسبة لكائن سيصبح علتها أو ركيزتها وذلك بإعطاء الزمان ذاته « الزاد » وهو « الآنات » المتابعة . هذه الزماناتية « المتخارجة » ، بعيداً عن أن تفترض مسبقاً اللازماناتية لِ « ذاتية » أو لِ « هُوية » ، تجعل

Selbst-Ständig- أل فقط على العكس من الممكن دوام الذات ، أل-keit (SZ ، ص 323) . بقدر ما هذه « الإستقلالية » للدّازين ليست هي التي تفلت من الزمان ، لكن تماماً بالأحرى ما يكونه « زمانياً » و« خصوصياً » كما هو . لكن « القوة المكوّنة » للزمانانية (SZ ص 331) - لنلاحظ الإلحاح في المفردات الهوسرلية للتكوين وذلك لأجل التفكير بما هو ليس ببساطة ذاتياً ولا ببساطة موضوعياً - ليست مع ذلك بدون حدود : الدّازين هو موجود - متجه - نحو - أل - هدف ، وهذا لا يعني أبداً بأنه في هذا الهدف يتوقف ببساطة على أن يكون ، لكن على العكس « يوجد بطريقة متناهية » (SZ ص 329) . إن الزمانانية المتخارجة ، بالرغم من أنها تُكوّن بالنسبة للتصورات التقليدية للزمان الزمن الأصيل ، فهي ليست بأقل من زمانانية متناهية . وهذا لا يعني أبداً بأن الزمان لا يتابع مجراه عندما لا أكون هنا ، ولا أن المستقبل لا يخفي كذلك كمية غير محدودة من الأشياء ، إذ ليس المقصود هنا ما يحتويه الزمان ، بل المقصود فقط الطريقة التي يتزمن بها . إن أطروحة التناهي الأصيل للزمانانية تتكوّن فقط من تثبيت الصفة الظاهرية للزمانانية الأصيلة والتي لا تُعطى للنظر إلّا مثل هذا « المشروع الملقي » الذي هو الدّازين ، أي كقدرة - على الوجود حيث المستقبل مغلق وحيث الأساس هو « لا شيء » . وكل ذلك تماماً لمحاولة الهروب من تناهي الزمانانية الأصيلة حيث يُفرض المفهوم « الشعبي » لزمان لا - نهائي وفي داخله تتداخل الزمانيات المتعددة والمتناهية . وعلى ضوء مثل هذا التصور ، فإن معطيات المشكلة تنقلب : لأننا نتمسك بتناهي الزمان كمستحيل قبلي ، وننساءل كيف يكون الزمان اللاهائي للشئ وللفساد ممكناً تماماً وأن يتغير إلى زمانانية متناهية ، بدل أن

نتساءل حسب أي نمط للزمن فالزماناتية « الأصيلة » المتناهية تُصبح زماناتية « لا - أصيلة » لا - نهائية ، لأنه « ليس لأن الزمان الأصيل هو متناه فإن الزمان « المشتق » يمكن أن يتزمن كـ « لا - نهائي » (SZ ص 331) . فالزمان ليس هو ، لكنه يتزمن ، وهذا التزمن لا يأتي من تنابعة أل « التخارجات » الزمانية ، لكن يُنجز في أصالته الضمنية . وهذا يتضمن بأنه يستطيع أن يتزمن بطرق مختلفة : فهناك إذن أنماط مختلفة من التزمن ، حسب ما تكون الأولية معطاة الى هذا أو ذاك التخارج فتصبح إذن التعددية ممكنة في أنماط وجود الدوازين وكذلك قبل كل شيء في « أصالته » و « لأصالته » .

إن الأطروحات الأربع التي تُلخص ، في نهاية الفقرة 65 ، تحليل الزماناتية الأصيلة التي كانت قد عُرِضت فيها ، هي إذن مُترابطة بقوة مع بعضها : ويقدر ما يجعل الزمان ممكناً تكوين البنية المفصلة للقلق فهو في أصالته تزمن للزماناتية ؛ وهذا يتضمن بأن الزماناتية لا يمكن أن تُحيل الى مُعاش أو داخلية ذات ولا يمكن أن تفهم جوهرياً إلا كزماناتية متخارجة ، وهي تزمن أصلياً ابتداء من الأولية المعطاة لتخارج المستقبل ، وذلك حسب تحديد الدوازين كقدرة - على الوجود ؛ هذه الزماناتية المتخارجة الوجودانية تميز الزمان الأصيل كمتناهٍ على عكس الفهم الشعبي للزمان الذي هو تنابع لا متناه من الآنات . فالتأويل « الزماني » للدوازين قد أظهر إذن بأن تكوين كينونة الدوازين ليست ممكنة إلا على قاعدة من الزماناتية .

التوسيع الملموس لزماناتية « الدّازين » كيومية روتينية
وكتاربخانية ، وكزماناتية ضمنية

أ - اليومية الروتينية

وكي تستطيع أن تظهر الزماناتية كالمعنى الأنطولوجي للقلق ،
أي لما يجعل ممكناً مجمل البنيات التي تُكوّنه في وحدتها ، كان من
الضروري أن نتناول هذا النمط الخاص للثغرة التي هي القرار وأن
نترك بالتالي مستوى اليومية الروتينية حيث يقوم التحليل الوجوداني
التحضيرى . فالمقصود الآن إذن هو إبراز المعنى الزماني لنقطة
البداية للتحليل الوجوداني الذي يميزه هيدغر كـ « اللاتمايزية
اليومية » للدّازين - لا تمايزية بالنسبة لنمطي الوجود «الأصيل»
و« اللاأصيل » - والتي يجب مع ذلك أن تُفهم بالطريقة « الإيجابية »
التي يوجيها الدّازين هو ذاته « للوهلة الأولى وعلى الأغلب » وهي
التي تُكوّن وجوده - في - أل - إعتدال (SZ ص 43) . إن المهمة
التي يجب إنجازها تتكون بعدها من جعل الزماناتية النوعية لـ
« اللاأصالة » في الدّازين مرئية ، وهذا ما يتضمن التكرار للتحليل
الوجوداني التحضيرى في تحليل وجوداني زماني . وهذا لا يتكون
أبداً من إعادة التحليلات السابقة وتطبيق صورة زمانية عليها من
الخارج ، لكن بالأحرى أن نفصلها تماماً بطرق مختلفة كي ننزع منها
الظاهر التعسفي الذي تخفيه وإظهار تماسكها الداخلي بوضوح
كبير . ويجب أن لا ندهش فعلياً لضرورة هذا التكرار الذي يتكون
من إحالة بنيات كينونة الدّازين الجوهرية الى الزماناتية التي أوّلت
قبل إبراز الزماناتية وفي هدف إيصالها إليها ، لأن المقصود هنا من
المسار « الدّائري » الذي لا يمكن تفاديه ليس مبدأ تعسفياً ، لكن

فكرة عن الوجود إنحدرت من الفهم قبل - الأنطولوجي الذي يملكه الدّازاين عن ذاته (SZ ص 315) . وإذا كان فعلياً هذا الإستقصاء الأنطولوجي هو ذاته نمط لوجود الدّازاين الذي يُريد أن يُوصل الى التصور الفهم قبل - الأنطولوجي الذي لديه عن الكينونة ، فإنه لا يستطيع سوى إظهار « علاقة استذكار مميزة وتوقعية لمن استجوب (الموجود) في الإستجواب بقدر ما هو غط لكينونة كائن » (SZ ص 8) وهذا يتضمن مع ذلك بأن يظل التحليل الزماني الذي يُعيد تحليل الدّازاين ذاته غير كامل بقدر ما فكرة الكينونة بما هي عليه لم تُوضح ، والتي يجب عليها ذاتها أن تُعاد في إطار مناقشة تصور الكينونة (SZ ص 333) .

فالمقصود إذن هو إظهار التكوين الزماني الملموس للقلق ، أي التأويل الزماني لكل لحظة بنسوبة لثغرة الدّازاين التي هي الفهم والحالة ، والسقوط والخطاب . ولكل واحدة من هذه اللحظات ، فإن التخارجات الثلاثة للزماناتية هي مُكوّنة لها ، لكن ولأجل كل واحدة منها مع ذلك فإنها هي التخارج الذي يملك الأولية : وهكذا فالتخارج الأولي هو للفهم وللمستقبل والحالة الّ قد - كان ، لأجل السقوط ولخطاب الحاضر . وهذا لا يعني مع ذلك أبداً بأن تكون التخارجات الأخرى غائبة فيه : كل تخارج فعلياً له إستقلاله بمعنى أنه لا يمكن أن يُستتج من آخر ولهذا السبب فإن هيدغر يتكلم عن الأصالة الضمنية للتخارجات ؛ لكن بقدر ما هي لحظات مكونة لوحدة الزماناتية فهي معتمدة على بعضها ولا يمكن أن تنتشر على إنفراد . لهذا فإن هيدغر يُصرّح بأن « الزماناتية تتزمن بكاملها في كل تخارج » (SZ ص 350) ، وهذا يتضمن بأن كل تزامن يُشرك ضرورياً التخارجات الثلاثة دفعة واحدة . فالتخارج الذي له في

كل مرة الأولية يدل ببساطة على معنى التزمّن . وهكذا ففيما يختص بالفهم الذي يتكون بالنسبة للدّازين في أن يسقط بنفسه في إمكانية وجودية ، فإن المستقبل هو الذي يجعل ممكناً إنفتاح الدّازين على ذاته كقدرة - على الوجود . إن الدّازين « المتفهم » هو هكذا دوماً في - أمام - ذاته - وها هنا الحد الشكلي الذي يُشير الى المستقبل بدون أن يتمايز غمطه الخاص وغمطه اللاخاص - ، لكنه ليس دوماً على غمط التقدم الذي هو ، كما رأينا ، إسم المستقبل « الأصيل » . فكيف نُسَمي منذ الآن المستقبل بنمط غير مناسب ، المستقبل « اللاأصيل » ؟ وإن ما يميز آل « لا أصالة » ، هو أنها واقع الدّازين الذي يفهم ذاته ابتداءً بما ينشغل به وليس ابتداءً من قدرته - على الوجود الخاصة والمتناهية . إن الدّازين « اللاأصيل » يفهم نفسه إذن بالنسبة للمهمة التي ينجزها كأنه بانتظار ذاته : إن انتظار نفسه (das Gewärtigen) هو الإسم للمستقبل « اللاأصيل » . إن الفهم محدد بالأولية بواسطة المستقبل ، لكن بأصالة ضمنية كذلك بواسطة آل قد - كان والحاضر . ويناظر المستقبل اللامناسب حاضر لا مناسب الذي يتميز عن الحاضر « الأصيل » الذي هو اللحظة ، والتي تحفظ الحاضر في المستقبل وفي آل قد - كان . هذا الحاضر اللا - مناسب ، هو ما كان قد سُمي بالحضورية (Gegenwärtigen) . وبالنسبة لـ آل قد - كان ، فإن غمطه الخاص هو التكرار الذي به الدّازين يتحمل المسؤولية في القرار المتقدم لوجوده - الملقى الخاص ، أي الكائن الذي كان . فعندما يفهم ذاته ابتداءً مما يشغله ، فإن الدّازين على العكس ينسى ذاته كقدرة - على الوجود المُلقى . هذا النسيان هو آل قد - كان « اللاأصيل » على قاعدة يُمكن الاحتفاظ بالكائن الدنيوي الذي نشغل به ، وابتداءً منه فإن الدّازين الضائع في خارجية الإنشغال يمكن أن

يلاقى داخلته وذلك بتذكره ذاته (الكلمة الألمانية هي Erinnerung التي تعني تذكر ، تدل حرفياً على التداخلية) .
ويمكننا هكذا تحديد الفهم « الـأصيل » كـ « تَوَقُّع نِسِيٍّ مُرْجِع للحاضر » بتضاد لما سيكون فهماً « أصيلاً » كـ « تقدم مكرر في اللحظة » .

إن التحليل الزمني الملموس للحالة لا يكون من إستتاج الإنطباعات العاطفية للزماناتية ، لكن ببساطة إظهار أن معناها الوجودي ليس ممكناً إلا على أساس من الزماناتية . وهكذا فالتحليل الزمني للخوف ، الذي إستعمل سابقاً كمثّل للحالة « لا أصيلة » ، يُظهر بأن معناه الزمني الأولي ليس ، كما يبدو هو المستقبل (ألم يحدد الخوف كتوقع ضرر في المستقبل ؟) ، لكن بالأحرى ألّ قد - كان ، لأن الخوف ليس هو خوف من بقدر ما هو خوف لأجل ، وإن هذا المفعول الإرتجاعي للتهديد بالتوقع على الكائن الذي أكونه هو الذي يكون الميزة المؤثرة للخوف . لكن هذا الرجوع الى ذاته الذي يتجلى في الضياع المكون للخوف الذي لا يمكن أن يُستوعب بأية إمكانية محددة يجعل أول شيء أتّ حاضرّاً لإنقاذه . ويمكن إذن تحديد الخوف ، طبقاً لمعناه الزمني كـ « نسيان . متنبّه مُرْجِع للحاضر » ، مع أن الشجن بقدر ما هو حالة أساسية يُعيد الدّأزايين الى وجوده - المُلقى الأكثر خصوصية كقدرة على التكرار . وبقدر ما يؤسس أصلاً على ألّ قد - كان ، فإن الشجن يحمل الدّأزايين ليواجه تكرارته الممكنة ؛ أي ابتداء من هنا يتمن مستقبله وحاضره كإمكانية للقرار وللحظة (SZ ص 344) .

إن للسقوط معنى وجودانياً في الحاضر . فالتحليل الزمني للفضولية وحدها ، يسمح لهيدغر بإظهار أن الأولية فيها هي

للإحضر الذي « يفلت » دوماً من التوقع ، حيث في نطاق ما يميزه ، هو رغبة للجديد (إن هذا هو المعنى الحرفي للكلمة الألمانية للفضولية: (Neugier) التي تدفع لتحقيق الممكن مباشرة وللتخلص من التوقع . إن اللاإستقرارية في الفضولية تأتي من التغير التخرجي للتوقع والذي بواسطته يُكوّن تقريباً ليس الأصل بل نتيجة الإحضار ، التي ترفع الى مرتبة الغاية في ذاتها . هذا النمط من الحاضر الذي يُكوّن الإمكانية للتشتت هو الأكثر مناقضة للحظة : مع أن في هذه اللحظة يفتح الدّازين على الموقف ، أي على الصعود إلى إمكانياته للواقع ، في الهياج الذي يميز الفضول ، فالدّازين هو في كل مكان وليس في أي مكان . ومع ذلك وحتى في الحالات التي يبحث فيها الإحضار على أن يتزامن ابتداء من ذاته وحدها ، فإن الدّازين يظل زمانياً ، أي بعلاقة مع التوقع والنسيان . وذلك لأن في أصل السقوط ، أي في هذه الحركة التي بها « يفلت » الحاضر من المستقبل ، هناك الزماناتية « الأصيلة » ، أي الموجود - الملقى - باتجاه - أل - موت الذي يظل مغلقاً على الدّازين في نطاق ما الدّازين يُسحب في الموجود - الملقى وحيث يضيع في عالم الإنشغال . إن الحاضر يُكوّن إذن المعنى الوجوداني لضياح ذاته وللإنغلاق على ذاته التي تكوّن الوقائعية للدّازين ، فالضياح والإنغلاق لا يستطيعان مع ذلك أن يُكونا كليتين لأن الدّازين يمتزج بعدها مع الوجود المعاش الصافي « للطبيعة » . إن الفوز بأفق تخارجي آخر لا يمكن مع ذلك أن يحدث ابتداءً من الحاضر ذاته بقدر ما يُكوّن النمط الزمني للإنغلاق على ذاته في الدّازين ، لكن فقط بواسطة ثغرة أل « موقف - حد » للموجود - باتجاه - أل - موت بواسطة القرار وفي اللحظة (SZ ص 348 - 349) .

إن التحليل الزماني للخطاب لا يُظهر « وظيفة مكوّنة مميزة » للإحضرار إلا في نطاق ما تكون وقائية الخطاب مكوّنة بواسطة الكلام . فالخطاب بقدر ما هو هكذا ، أي بقدر ما هو تمفصل للثغرة لهذا ، لا يترنم أولانياً في تخارج خاص (SZ ص 349) . إذا كان الخطاب يكون تماماً اللحظة الثالثة للثغرة وإذا كان بقدر ما هو عليه أصيلاً ضمناً مع الفهم والحالة (SZ ص 161) ، فهو لا يحصل مع ذلك باستقلال عن هؤلاء : وبقدر ما يكون الإنسان مُسقطاً - مُلقى فهو يُثرثر . وهذا لا يعني بالضرورة بأنه يتكلم : فإن ما يُسميه هيدغر بالكلام أو اللسان هو تعبيره اللفظي فقط (Sprache) . إن الكلمة الألمانية Rede قد اختيرت بواسطة هيدغر لترجم اليونانية Logos (SZ ص 32) ، لأن معناها الأصلي ، احتمالاً ، يُرجع بطريقة أقل الى فكرة الكلام أو الى فكرة التمثيل وإن معادها اللاتيني هو الكلمة ratio . هذا الحد ، كاليونانية Logos - لا يلاحظ هيدغر فعلياً بأن « اليونانيين لم يكن عندهم من كلمة لأجل اللغة (Sprache) : و« للوهلة الأولى » ، فهم يفهمون هذه الظاهرة كخطاب (Rede) (SZ ص 165) . - لا يدل على الكلام ، لكن على أساسه الأنطولوجي - الوجوداني (SZ ص 165) . وهذا ما يُفسّر بأن الصمت والإستماع يكونان إمكانيات جوهرية للخطاب . فالصمت لا يتطابق أبداً مع الخرس وبقدر ما هو نمط للخطاب يُمكن أن يشكل الفهم بطريقة أفضل مما يصنعه الكلام (SZ ص 164) ، لأن تمفصل الثغرة يمكن كذلك أن يحدث في التظاهر - بالصمت . وهكذا فإننا قد رأينا بأن « الشعور يُثرثر فقط ودوماً على نمط التصنع - بالصمت » (SZ ص 273) . وإذا كان يُمكن إذن أن يُعزى للكلام كأصلٍ لِتَرْثُمِهِ تَخارج الحاضر « اللا أصيل » - الصمت يكون فعلياً الخطاب « الأصل » - ،

فالخطاب بقدر ما هو كذلك لا يتزمن في تخارج خاص لأنه بقدر ما هو تفصيل يُظهر جلياً الكائن كهذا أو ذاك ، فهو لا يكشف ميزة خاصة للوجود (كما يفعله الفهم لأجل الموجود - الممكن ، والحالة لأجل الموجود الواقعي) لكن فقط لما يسميه هيدغر لاحقاً الاختلاف بين الكينونة والكائن . فيمكن إذن أن يتزمن إما ابتداء من المستقبل في الوجود « الأصيل » أو ابتداءً من الحاضر في الوجود اللاأصيل ، لأنه في الحالتين يقع الاختلاف الأنطولوجي الذي يمتزج مع واقع الإنوجاد للذازين (GA 24 ص 454) . ومع ذلك فهذا لم يُر بوضوح من قبل هيدغر عام 1927 ، وهذا ما يفسر إقتضائية الفقرة 68d التي تعالج « زماناتية الخطاب » .

وعلى أساس من تحليل زماني لبنيات الثغرة ، يُمكن تحديد زماناتية الوجود - في - أل - عالم ، أي أولاً زماناتية الإنشغال وزماناتية التغيير بالسلوك النظري بالنسبة للكائن . فالقصد إذن أن يُحسب حساب المعنى الزماني لتحول فهم الكينونة الذي نمر به من معنى الكينونة كـ Zuhandenheit - المرونة - التي تصنع من الكائن كائناً لأجل اليد في الإنشغال الحذر ، بمعنى الكينونة كـ Vorhandenheit - الحضورانية - التي تصنع من الكائن مُعطى قبل اليد في الرؤية النظرية . إن هيدغر يفهم فعلياً الحد Vorhanden ، الذي يعني الحضور الجاهز ببساطة ، بالمعنى القوي لما كان حاضراً . ولما كان جاهزاً دوماً بدون أن يكون قد وُضع في علاقة مع دازين مُفرد (GA 20 ، ص 270) . إن الإنشغال يُمكن أن يفهم بمعناه الزماني كإحضار ينتظر ويحتفظ ، أي الإنتظار المناظر هنا للفهم اللاموضوعاني لـ لأجل - ماذا ولـ « غائية » إستعمال الأداة والإحتفاظ بالتي في أل مع - ماذا التي تميز أل « صيغة » الأداتية في

جوهرها للأداة - وهذا ما يُشير اليه هيدغر بالحد Bewandtnis الذي يصعب ترجمته - وحسب ذلك فإن الاستعمال ليس له دخل بأداة معزولة لكن دائماً على العكس بمجموعة من الأدوات (SZ ص 68 - 69 وص 353) . إن الإنشغال الذي يستغرق به الدّازاين في العالم ويستسلم له ليس إذن إحضاراً صافياً يُجيب على إلحاح الضرورة اليومية ، لكنه غمط الدّازاين الذي بموجبه يوجد في عالم حيث يكون جاهزاً في داخله الكائن الدنيوي على قاعدة احتفاظ منتظر . لكن ما هو في أساس السلوك النظري ، ليس إخفاء صافياً وبسيطاً للبراكسيس الذي يقود الى حذف الصفة النفعيّة للأداة حتى لا يُرى فيها سوى شيء بسيط مُعطى ، لكن على العكس لرؤية طريقة جديدة في التعامل معها ، أي بفهم كينونتها . وهذه لا تتكون فقط من « مَوْضعة » للكائن لكن كذلك بواسطة لا محدودة العالم المحيط التي يُصبح بها الكَوْنُ المُعطى أطروحة (SZ ص 362) . إن التكوين النظري الصافي ابتداء من الإنشغال اليقظ يرتكز إذن على المشروع الرياضي للطبيعة الذي يَستخلص قبلياً مخطط هذه الطبيعة بواسطة تغيير للنظرة التي تعادل تفرغ العالم من دنيونيتية : من وجهة نظر الزماناتية ، فإن المشروع العلمي في مجمله - وهو ما يسميه هيدغر بالموضوعانية - له معنى الإحضار العظيم حيث تضافه ، هو تماماً الحُ - ضور الصافي والبسيط (Vorhandenheit) للكائن الذي لا يفعل الدّازاين سوى اكتشافه (SZ ص 363) .

وما يجعل ممكناً الوجود - المشغول قرب الكائن المرن وذلك كموضوعانية الكائن المُعطى فقط في المشروع العلمي ، هو العلو للعالم الذي يجب أن يكون منفتحاً على الدّازاين حتى يستطيع أن

يرجع الى الكائن الذي يُلاقى في آفاق العالم . كل لقاء وكل إحضار للكائن ، أكان مرناً أو حاضراً - مُعطى ، يفترض مسبقاً الموجود في عالم الدّازاين . لكن شرط الإمكانية الزمانية الوجودانية للعالم ، هو الوحدة التي يسميها هيدغر بالشيئات الأفقية للتخارجات ، أي ما يكون « الهدف » لكل حركة تخارجية . فالعالم هو محدد هكذا كأفق للزمانانية الكاملة ، أي ما يترجم بوحداية في خارج - ذاته للزمانانية والذي لا يمكن أن يكون « هنا » ما لم يوجد الدّازاين . وابتداء من هذا العلو الزماني للعالم يُمكن أن يُفهم المعنى الزماني للمكانية الخاصة بالدّازاين . وهذا لا يعني أبداً إستنتاج المكان من الزمان ، وليس كذلك التأكيد بمعنى كانطي على أولية الزمان على المكان . فالمقصود تماماً بالأحرى أن نأخذ بالحسبان إستقلال المكان بالنسبة للزمان أي لإمكانية إنبثاق الدّازاين في المكان ، أي إنبثاق وجوده بقدر ما هو مكائوي . لكن انتشار المكان ليس ممكناً إلا على أساس من أفق العالم حيث إبتداء منه يحدث الإقتراب الحاضر للكائن بأصالة متضمنة مع التوقع الموجه نحو بقعة كمحل إنتماء للكائن . ولأنه ليس العالم هو المُعطى في المكان بل على العكس فالمكان هو الذي لا يُمكن أن يُكتشف إلا في داخل العالم (SZ ص 369) .

ب - التاريخانية

هل من الممكن ، على قاعدة التحليل الملموس لزمانانية الموجود - في - أل - عالم فهم المعنى الأنطولوجي لنمط الوجود الذي يتمسك به الدّازاين للوهلة الأولى وعلى الغالب ، والذي خدم كنقطة إنطلاق ، تحت إسم اليومية الروتينية ، في التحليل الوجوداني ؟ ألا يجب ، لأجل فهم لغز الإمتداد الزماني للدّازاين في تتابع الأيام ، أن يُعاد طرح السؤال عن كمالية الدّازاين ؟ وحتى الآن ، فالتحليل

الوجوداني قد توجه أحياناً في إتجاه الموجود - المتجه - نحو - أل - موت تاركاً في الظل ليس الموجود فقط باتجاه البداية بل على الخصوص تَمَدُّ الدَّازين بين الولادة والموت (SZ ص 373) . والمقصود إذن مواجهته الآن ، هو المشكلة التي سماها دِلْتِي « تماسك الحياة » (Zunsammenang des Lebens) والتي ليس المقصود التفكير بها كتتابع زماني متداخل لمعاشات يُصبح الدَّازين مجموعها ، بل كالتمديد الذاتي المتخارج لكيونة الدَّازين والتي بقدر ما هي قلق فهي الفاصل بين الولادة والموت (SZ ص 374) . وما قد حُذِف هكذا ، هو التمثل لهذا التمدد الخاص للدَّازين بواسطة حَد مكاني أو تتابعية تفترض الوجود المسبق لذات تستحق علاوة على ذلك أن تتمدد . ولأن « حركية الوجود ليست هي حركة كائن مُعطى سابقاً » ، فهي « الحركية النوعية للتمدد التي تُكوِّن نفسها كامتداد » والتي يسميها هيدغر أَل « حَدَث » للدَّازين (SZ ص 375) . وبقدر ما كينونة الدَّازين هي حَدَث فهي مكوّنة مرة واحدة كتمدد وليس كذات ساكنة حيث علاقتها مع الزمان تظل إشكالية ، لأن « الزمانية بقدر ما هي خروج - من - الذات أولي ، فهي التمدد ذاته » (GA 24 ص 382) .

ومع تحليل حَدَث الدَّازين (Geschehen) وتاريخانيته (Geschichtlichkeit) ، فإن هيدغر يرجع إلى مشكلة قد أثرت في الفقرة 64 ، وهي مشكلة هيئة الهوية ودوام الذات (Selbst-Ständigkeit) : وبعدها أظهر جلياً المعنى الزمني للموجود - في والعالم ، يظل أن نفهم ابتداء من الزمان ذاته هذه اللحظة الثالثة للموجود - في - أل - عالم الذي هو الذات (SZ ص 200) . ومع التحليل التاريخاني إذن فقط فإن التكوين الزمني

للوجود يجد تمامه . فليس المقصود مع ذلك في هذا الفصل تكرار التحليل الوجوداني بتحليل زمني ، لكن المقصود هو بناء « فينيمولوجي » (SZ ص 375) . وإنه ليس إلّا لاحقاً على الكينونة والزمان (أنظر GA 24 ، ص 26 لاحقاً) حيث يميز هيدغر العناصر الثلاثة للطريقة الفينيمولوجية : فالاختزال ، الذي يفهمه هيدغر كمواصلة ملاحظة الكائن للكينونة ، لا يكون العنصر الوحيد للطريقة الفينيمولوجية . إذ يجب أن تُكْمَل بواسطة البناء الذي يشتمل على رفع الكينونة ذاتها الى الملاحظة ؛ وهذه تتضمن من جانبها ضرورياً تحطيماً ، أي تفكيكاً نقدياً للتصورات المستعملة وذلك للمصعود الى المنبع التي غرفت منها . إن المسار الإختزالي قد قاد حتى الآن التحليل الوجوداني ؛ لكن حينما نصل مع الزماناتية الى معنى الكينونة في الدّازاين فليس المقصود أن نعتبره كالأساس المُعطى سابقاً للقلق دوماً (SZ ص 322) ، لكن المقصود هو البرهنة حسب أي أنماط لـ تاريخانية « أصيلة » وتاريخانية « لأصيلة » يكون الدّازاين هو هذا الأساس . وهذا هو الشيء الذي يتكون منه البناء الفينيمولوجي للتاريخانية التي ، ولأنها « لا تفعل سوى كشف ما كان يوجد سابقاً في حالة إحتجاب في تزمينية الزماناتية » (SZ ص 376) فهي ليست شيئاً أكثر من « توسيع أكثر ملموسية من الزماناتية » (SZ ص 382) . ويقدر ما هي عليه ، فهي تستعمل كتحرير لتحطيم تاخ الأنطولوجيا التي سوف يُعالجها الجزء الثاني من الكينونة والزمان ، مُظهرة بأن العلم التاريخي له أساس في تاريخانية الدّازاين (SZ ص 392) .

وذلك لأن المقصود تماماً هو إبراز الاختلاف بين التاريخ كعلم أو كسردية (Historie) وأل « واقع » التاريخي في ذاته الذي تفكره

اللغة الألمانية تحت إسم Geschichte (مشتق من الفعل Geschehen) كمجموعة الأحداث التي يمكن على الأرجح أن تصبح موضوع الموضوعانية العلمية . إن التحليل لما نفهمه عادة بـ Geschichte يُظهر الأولوية للمهمة الممنوحة للماضي في التحديد لما هو تاريخي . وما هو مع ذلك تاريخي خاص في موضوع تاريخي ، هو إنتسابه الى عالم لم يعد هو ، لكن بقدر ما هو غط لوجود الدّازاين قد - كان - هنا لا يمكن بالمعنى الدقيق أن يقال « ماضٍ » . وما هو إذن أولي تاريخي ، فهو الدّازاين ذاته ، وإن العالم المحيط هو تاريخي كذلك بطريقة ثانوية . لكن لفهم بأي معنى تكون التاريخية هي التكوين الجوهرى للدّازاين ، يجب الوقوف على مستوى الوجود « الأصيل » . ففي القرار المتقدم ، فإن الدّازاين ، الذي يفهم ذاته ابتداء من قدرته - على الوجود المتناهي ، يتحمل وقائعيته كاملة . يُصمّم هكذا لأجل إمكانيات واقعية لا يسحبها من الموت بقدر ما هي إمكانية لا يمكن تجاوزها للوجود لكن يجدها مرسومة مسبقاً في البَسْط الشعبي المعتدل حيث تُعطى للدّازاين اليومي من ذاته . وفي الحقيقة ففي تقدم الموت ، فإن الدّازاين يتخلص من دكتاتورية الـ هُم ويفهم بأن عليه « أن يتحمل من ذاته وابتداء من ذاته مسؤولية كينونته الأكثر خصوصية » (SZ ص 263 - 264) . لكن عليه أن يفعله بقدر ما هو موجود - في - الـ عالم الذي يجد إمكانيات قد أُعطيت والذي لا يُتجهها بحرية . فيجب عليه إذن بقدر ما هو موجود - مُلقى أنه يفتح إمكانيات الواقع ابتداء من الإرث الذي إختار أن يتحمل مسؤوليته . فهو يتحول هكذا لذاته في إمكانية موروثه ومختارة في نفس الوقت (SZ ص 384) . ولأنه بقدر ما هو قدرة - على الوجود حرة فهو مُلقى

في وسط الكائن : ولهذا فإن القوة الفائقة لحرية المتناهي (التناهي بقدر ما هو مشروع للكينونة) لا يمكن أن تتكون إلا من خلال الصعود لعجز الدازاين التخلي عن ذاته الذي ليس هو سيداً لحرية الخاصة (التناهي بقدر ما هو تبعية بالنسبة لكائن مُعطى مسبقاً) .

وفي عام 1929 ، في كانط ومشكلة الميتافيزيقا - يوسّع هيدغر بطريقة كبيرة إشكالية التناهي . التناهي المفهوم بمعنى التخصيص لمنح - سابق للكائن ، الذي يناظر التصور الكانطي للتناهي ، ليس هو أكثر من تناء جذري في الإنسان . ألم يطور كانط هذا التطور للتناهي بتحديد بطرقة كذلك خارجية بتضاد مع حدس أصلاي ، أي حدس مُنتج (GA ، 25 ص 410) ؟ على العكس فالتناهي « الداخلي » ، الذي يحمل الدازاين في اختلافه مع الحيوان الذي هو كذلك تابع بالنسبة لـ «أل قد - كان » ، هو الحاجة لفهم الكينونة التي تتجلى كـ دازاين (KM ، ت ص 291 - 292) . إن هذه الحاجة الترنسندنتالية تؤمن أساسياً الإمكانية بأن أل دازاين يكون وتسمح بفهم أن « تناهي الدازاين هو أكثر أصلائية من الإنسان فيه » (KM ، ت ص 285) . فالتناهي ليس إذن صفة عرضية للعقل الإنساني ، وليس ببساطة عيب حدس خالق ، لكن هو الإشارة لفهم الكينونة ، وهذا يتضمن « بأنه ليس هناك كينونة وأنه يجب أن لا يكون إلا حيث يوجد التناهي » (KM ، ت ص 284) . فالتناهي هو إذن ذاته الذي يتبّه لما هو من « خالق » في الإنسان . هذه الرابطة للتكليف اللاقوي للدازاين إلى المنح المسبق للكائن ولتكليفه الفائق القوة لفهم الكينونة ، يسميها هيدغر مصير (SZ ص 285) . ومع الحرية لأجل الموت ، فالدازاين قد وصل « إلى الهدف الصافي والبسيط » حيث اختيار الإمكانات الواقعية يصبح ممكناً ابتداء منه ؛ وإن هذا الاختيار هو الذي يجعله

حراً بالنسبة لحُلُوِّيَّة الظروف التي تنقله إلى « بساطة مصيرة » .
 وذلك لأن الدَّازَين المتخلص من أوْهام أَلْهُم بواسطة مثوله أمام
 الموت ، مُتَشَبِّه بموقفه الوقائعي بطريقة أكثر جذرية من الدَّازَين
 « اللاأصيل » والمتردد . فالقول بأن الدَّازَين « الأصيل » هو قصير
 (Schicksal) ، فإن هذا ليس إلا طريقة أخرى للقول بأنه تاريخاني
 بالمعنى الخاص : إن الكلمة Schicksal مثل الكلمة Geschick -
 تجمع المصائر الفردية ، المصير المشترك - تُشتق مثل Geschickte من
 الفعل geschehen . وأبعد من أن تكون إذن هذه المفردات قد
 أُستعيرت منه أيديولوجيا مهيمنة ، فإنها مساة بالطريقة التي يُفكَّرُ بها
 الإصطلاح التعبيري الألماني ، التاريخ والتاريخانية . لكن إذا كانت
 Schicksal هي اسم التاريخانية « الأصيل » التي يجب فهمها مثل
 « التوصيل المتقدم للذات في الفرار عند هذه اللحظة » ، فإن هذا
 يتضمن بأن يكون مركز ثقل التاريخ هو في المستقبل وليس في
 الماضي : « إن تنامي الزمانانية هو الأساس المخفي لتاريخانية
 الدَّازَين » (SZ ص 386) . لأنه إذا كان النمط الذي بموجبه
 يَحْدُث التوصيل الواضح هو ذلك التكرار لإمكانية للوجود قد
 كانت ، فيجب أن لا تفهم هذه كإعادة تحقيق للماضي ، لكن
 كأجابة ، لأنها عودة ليس « للمُتَجَاوِز » لكن للممكن الذي كان ،
 متجهاً نحو المستقبل ويفتح هكذا الدَّازَين على تاريخه الخاص .
 ولأن الدَّازَين المصيري بقدر ما هو موجود - في - أَلْ - عالم هو في
 الجوهر موجود - مع الآخرين ، وإن الإمكانيات التي يكررها تأتية
 من الآخرين ، فإن مصيره الخاص بأخذ إتجاهه من المصير المشترك
 الذي يُوَحِّدُه مع الذين يُقاسمهم نفس العالم : إن المصير المشترك هو
 الذي يُكوِّن الحدث « الأصيل » المليء بالدَّازَين .

ولأن حَدَث التاريخ لا يتعلق بتلاحق مَعْيُوشات الذوات وليس في حركة تحول الأشياء ، وليس في ترابط الذات والموضوع ، فهو حَدَث العالم في وحدته الجوهرية مع الدَّازاين ، وهذا ما يُسميه هيدغر بالعالم - التاريخاني : الحَدَث يَكُون جزء من الكائن الدَّاخلي لهذا العالم حيث الحركية لا يُمكن أن تُفهم ببساطة كحركة محلية . وذلك لأن الدَّازاين المنشغل مُستغرق بواسطة العالم الذي يفهم لأول وهلة تاريخه كتاريخ للعالم . إن سؤال أَلْ « تَمَّاسُك » في الدَّازاين الذي يوجد في تشتت الظروف والفرص لا يُطرح إلَّا في أفق اليومية الروتينية ، أي التاريخانية « اللاأصلية » . وحتى يخرج الدَّازاين المتردد من التشتت ، يجب عليه أن يخترع بعد فوات الأوان بدءاً مُوحداً . ولأجل الدَّازاين « اللاأصيل » فقط يُطرح إذن السؤال عن وحدته . ويتضاد ذلك لإثبات التشتت فالقرار ، الذي يُكُون الذات وحده ، « هو بذاته الثبات المُمتد الذي به الدَّازاين ، بقدر ما هو مُصير ، يتمسك » محتوياً في وجوده الولادة والموت مع ما بينهما ، بحيث أنه ، في مثل هذا الثبات ، هو حاضر ، في اللحظة ، لأجل العالم التاريخاني الذي هو في كل مرة هو موقفه » (SZ ص 390 - 391) . القرار الذي يَكُون الوفاء للوجود لذاته ، لا يمتزج مع ديمومة فعل القرار ، فالثبات الذي يُعطيه لذاته ليس مصنوعاً من تجميع للحظات ، وعلى عكس ذلك فمن الزماناتية ، التي كانت ممتدة للتكرار المتقدم ، يُمكن أن تنبثق اللحظات . إن الزماناتية « الأصلية » هي هكذا تفكيك - حضور ، أي عدم تحقق لليوم ، الحاضر « اللاأصيل » لِهُم . لأنه إذا كان التاريخ « اللاأصيل » يبحث عن الحديث ليتخلص من ثقل الماضي ، فالتاريخ « الأصلي » على العكس هو تاريخ « رجوع »

الممكن . وهذا ما يفسر بأن علم التاريخ ، في نطاق ما أصله في تاريخانية الدّازين ، له أطروحة الممكن وليس الواقعي وأنه يجد نقطة انطلاقه ليس في الماضي لكن في المستقبل . العلم التاريخي « الأصيل » يقدم إذن مثلاً لعلم ليس له هدف العرض (سؤال حيث الملاحظة في الصفحة 363 من SZ تركته مفتوحاً) ، لكنه يتزمّن ابتداءً من المُس - تقبل : إن ها هنا بدون شك معنى التحطيم بقدر ما يكون « نوعاً خاصاً من المعرفة التاريخية » (24 GA ص 32) .

ففي عام 1936 في روما ، قال هيدغر لكارل لوث إن تصوّره للتاريخانية هو الذي كان الأساس لانخراطه في الحزب الاشتراكي الوطني في عام 1933 . وعلى الخصوص فعلى ضوء هذا الفصل في الكينونة والزمان يجب قراءة الخطابات السياسية لرئيس الجامعة هيدغر . وبقبوله إدارة جامعة فريبورج ، فإن هيدغر يُتابع هدفاً لا يقل على أن يكون تربوياً : وهو إعادة تشكيل المعرفة التي يُعاد زرعها في جوهرها الفلسفي بواسطة التفكيك - البنائي لتقليد مُتّحجر ، وهذا يُضاد تماماً التأسيس للمعرفة المُعظّمة من قبل النازيين ، وكذلك للمثال التقليدي لعلومية لا ترى في النظرية « الإستعمال الأعلى لِبْرَاكْسِسْ أصيل » (RR ، ت ص 10) . وإن هذا المشروع التربوي هو الذي وجده عند الصديق والمراسل لبُلْتِي ، يورك بون وأرتنبرج (الذي كان مع ذلك هو الذي إشتق الحد (Geschichtlichkeit) والذي كُرس له الفقرة 77 من الكينونة والزمان التي نصت مع غيرها المقطع الآتي للرسالة التي كتبها يورك إلى دِلْتِي في 13 كانون ثان 1883 :

لكنك تعرف تفضيلي للمفارقة ، التي أبررها بقولي بأن المفارقة هي

إشارة للحقيقة ، وإن أ - Communis opinio ليس بالتأكيد أبداً في الحقيقة ، وليس سوى ترسب إبتدائي ليُصَف - فهم مُعَمَّم ؛ ففي علاقته بالحقيقة ، فهو يُشبه بخار الكبريت الذي يخلفه اللمعان ورائه . فالحقيقة ليست أبداً عنصراً . وهذه ستكون مهمة تربوية أمام الدولة لإذابة الرأي الشعبي الإبتدائي والسماح بقدر الإمكان لتشكيل وجهة نظر ونظرة فردانية . إذن فعوض أن يُقال إنه الضمير الشعبي - هذا التخرج الجذري - سيكون هناك من جديد شعوراث مفردة ، أي شعوراث تفرض نفسها .

ج - الزماناتية الضمنية

ليس الدّازاين فقط زمانياً : فيقدر ما هو دَازاين في الواقع فهو كذلك « في الزمان » . إن الزماناتية الضمنية للزمان في الإنشغال تعمل هي كذلك من زماناتية الدّازاين وهي إذن أصيلة ضمنية مع التاريخانية . ويجب بالتالي أن تُعطي مجدداً عمداً شرعيتها للتأويل الذي يُعطيه دازاين الواقع للتاريخ كحدّث في الزمان . وذلك لأن التحليل الزماني للدّازاين يظل غير تام ما دام يحسب حساباً لزمان العالم (SZ ص 405) . لكن الدّازاين في وجوده - مع الآخرين يقف في بسْطٍ معتدل للزمان المُفَصَّل بالنسبة للأهمية الخاصة المُعطاة للإحضرار . إن هيدغر يسمي تاريخية البنية العلائقية التي توحد « أنا » إلى « قبل » وإلى « من بعد » . فبواسطة التاريخية ، فإن الإحضرار الخاص للإنشغال هو الذي يبسط ذاته مثل موجود - قرب الكائن الدنيوي ، بمعنى أن الزماناتية التخارجية اليومية تفهم كذلك أفقها ، عالم الإنشغال . لهذا فتاريخية الإنشغال بـ « الآن » ، « من بعد » ، « قبل » هي الإنعكاس للتكوين التخارجي للزماناتية في التعبير الذي تُعطيه هذه كحضور قرب الكائن الدنيوي : هذه البنيات تتحدر من الزماناتية ، فهي ذاتها

« زمان » . لكن بما أن الدّازاين ينسى نفسه في الإنشغال ، فالزمان المتقطع الذي يُعطى هكذا بواسطة التمثيل الدوري للآن بالنسبة للما بعد يظل هو ذاته مُختفياً . لهذا فالدّازاين المتردد ، يتوه في الإنهالك المتعدد للإنشغال ، ويخسر فيه زمانه . الوجود « الأصيل » الذي يتزامن كدخول للحاضر في المستقبل قد - كان له على العكس ، بقدر ما هو وجود في اللحظة ، دوما زمانه بما يفرضه الموقف منه .

هذا الزمن المنبسط والمُعبر عنه على أساس من الموجود - في - أ - عالم المتخارج للدّازاين هو الزمان الذي أصبح شعبياً . هذا التحول الشعبي للزمان له أساس في الموجود - الملقى للدّازاين الذي يجب دائماً أن يُعدّ مع الزمان ، مع أن هذا التحسب لا يمتزج بالضرورة مع تكميم الزمان . و « في » هذا الزمان الشعبي يُلاقى الكائن الدنيوي ، المُسمّى لهذا السبب بالزمان الضمني . ولأن الدّازاين يُترك بواسطة وجوده - الملقى إلى تعاقب الليل والنهار ، فهو يُؤرّخ لزمان انشغاله حسب الأماكن التي تشغلها الشمس : وهكذا يولد القياس الأكثر طبيعية للزمان ، وهو اليوم . وإن الموجود - الملقى قرب الكائن المرن هو إذن الأساس للساعات الطبيعية التي تُعطى أولاً للدّازاين ، والتي تجعل ممكناً إنتاج ساعات إصطناعية تُضبط عليها . هذا الزمان الشعبي للإنشغال هو دائماً زمان خاص أولاً - خاص لهذه أو لتلك المهمة : إنه يُظهر إذن بنية الدلالة التي تكون دنيوية العالم . وأن نتجه كذلك حسب الزمان بقراءة الوقت على الساعة ، يمكن تفسيره كقولنا الآن التي تتكون من تمفصل الإحضار الكبير لكائن مُعطى ببساطة : وإن وظيفة القياس هي إحضار كائن حيث يُمكن أن يكون حاضراً في كل زمان وللكل . إن

قياس الزمن يجعل الزمان إذن سهل التناول عالمياً كتعددية لأن مُعطاة ببساطة . هذا « المعاش » الممنوح للزمان لا يتكون مع ذلك من المكانية . لأن ما هو جوهري في قياس الزمان ، ليس لأن يُنجز بواسطة التأريخ للعلاقات المكانية وبلاستناد مع الحركة المحلية لشيء مكاني ، لكنَ تماماً بالأحرى ، لأنه يُصبح من هنا ممكناً الإحضار النوعي للكائن المُعطى في كل آن ولكل واحد في حضوره (SZ ص 418) . يدافع هيدغر ، ضد الأطروحة البرجسونية لديمومة كيفية متحولة إلى كم ومكان ، ويقول بأن فكرة الزماناتية الضمنية هي ظاهرة زمانية أصيلة وليس مكانية ، وإنه يجب إذن إعادة إعطاء التصور الشائع للزمان والذي يُؤسس عليها بالشرعية التي تخصه (SZ ص 18 و 333) . وذلك لأن هذا الزمان « الذي في داخله » يتلاقى الكائن الدنيوي الضمني ، هو زمان العالم الذي له نفس التعالي الذي للعالم ذاته . وكالعالم ، فهو ليس ذاتياً ببساطة ، ولا موضوعياً ببساطة . فهو مع ذلك ، بدون أن يمتزج مع المعنى الداخلي الكانطي ، الشرط لإمكانية الكائن الدنيوي الضمني وكذلك لكيثونة الدّازاين الواقعي .

إن زمن الإنشغال ، زمن العالم ، يُصبح بوضوح سهل المنال بواسطة استعمال الساعات . فاحتساب الزمن يُصبح بواسطة استعمال الساعات كشفاً لحساب الآن بالنسبة للآن التي ليست لكائنة والتي لم تكن بعد . فالزمان هو بعد ذلك ما يُعدُّ في الحركة حيث يُلاقي في أفق السابق واللاحق ، وهذا ما يُغطي تماماً التعريف الذي أعطاه أرسطو للزمان في الكتاب IV للفيزياء (11 ، وتابع b1 219) . فالتأويل الذي يُعطيه أرسطو للزمان يسير إذن في نفس اتجاه الفهم « الطبيعي » للموجود كـ Vorhan den heit ولا يتساءل عن أصل الزمان الظاهر : فهو يوضع الزمان

كما يُعطى في الإنشغال . وإن ما يُعدُّ بالأرقام كزمان ، هي
الآنات : هذا الزمان للعالم « الذي يُرى » ابتداء من الساعات ،
يسميه هيدغر زمان الآن (SZ ص 421) . يظهر الزمان في الفهم
الشعبي كتتابع صاف ، كتتابع من الآن حيث « تُرى » الأنطولوجيا
في أفق فكرة الحضور المعاش : فهي تُعطى مع الكائن ، تُحْضِي
وتأتي ، فالتّي مرّت تُكوّن الماضي والتي ستأتي سَتُكوّن المستقبل .
ولأنّ التتابع للآن هو ذاته مُتَطَوِّر « كأنه في الزمان » فإن كلّ آنٍ
تتّاهي مع كلّ الآخرين : وبقدر ما هي إذن متغيرة « دوماً فإن
الآن تظهر حضورها الثابت ، وهو الذي يكون في أساس التعريف
الذي يعطيه أفلاطون عن الزمان كـ « صورة للأزل » (طيباوس
376) . من هنا تستنتج كذلك أطروحة زمان متصل ولا متناه
والتي تفترض بأنّ الزمان مُتَّصِرٌ مثل أُلْ « في - ذاته المحروم من
مرساة سيل معيوش من الآنات » (SZ ص 424) . هذا
اللاتناهي للزمان يستند على ما يُسمّيه هيدغر بأُلْ « تمهيد » لزمان
العالم : وهو يتألف من إخفاء لهذه الميزات البنيوية لزمان الإنشغال
التي هي التاريخية ، والدلالية ، والتقطعية . لكن هذا الإخفاء ليس
سببه الصدفة : فهو يحدث ضرورياً في نطاق ما الدّازين في اليومية
لا يفهم الزمان إلّا في أفق الإنشغال بدون أن يصل إلى إدارة النظر
إلى الزمان كما هو رأي إنكار كلية مصدره ابتداء من الزماناتية
التخارجية - الأفقية للدّازين . وما قد راغ هنا ، هو تناهي
الزماناتية ، بالرغم من أن واقع الهروب من الموت ، أي نهاية
الموجود - في - العالم ، هو كذلك طريقة للتعلق بها . من هنا تولد
فكرة لإنهاية زمان حيث فيه « هُم » لا تموت أبداً ، وذلك إذا كان
صحيحاً بأنّ الموت هو دائماً موتي والذي لا يُمكن أن يفهم وجودياً إلّا
في القرار المتقدم . فليس هناك من تصور شعبي للزمان إلّا وكان

هناك ألْهُم التي لا تعرف إلَّا الزمان الشعبي الممهَّد الذي يتسبب للكل ، أي الذي ليس هو زمانية أي أحد . وما يُقر مع ذلك بأن إخفاء الزمانية المتناهية ليس كاملاً ، هو من واقع أن الزمان « الشعبي » مُتصور كزمن يمضي : وهذا ليس إلَّا لأن الدَّازين في جوهره موجه نحو المستقبل فهو الذي يمكنه فهم تتابع الآتات. كمرور غير قابل للانعكاس . إن التمثيل الشعبي للزمان له إذن شرعيته الطبيعية لأن مفهوم التتابع اللامتناهي للآن الذي يمر بدون انعكاس له منبعه في زمانية الدَّازين السَّاقط . هذا البَسْط الشعبي للزمان لا يفقد شرعيته إلَّا عندما يضمن على أن يحتفظ بالحقيقة على الزمان ، أي عندما يُنكر ميزته المشتقة . لأنه إذا كان بالإمكان فهم التصور الشعبي للزمان ابتداءً من الزمانية الأصلية للدَّازين ، فالعكس ليس هو كذلك : فمن المستحيل أن نستنتج إدانة تفسر ابتداءً من الآن الظاهرة المتخارجة الأفقية للحظة (SZ ص 427) .

وإذا كان مع ذلك زمان العالم يتسبب إلى زمانية الدَّازين ، أفليس هنا إشارة إلى أنه توجد علاقة كبيرة بين الزمان والروح أو النفس - علاقة حيث التقليد الفلسفي من أرسطو إلى هيجل مروراً بالقدّيس أوغسطينس وكانط كان بعيداً عن أن ينكرها ؟ فهيدغر بتحليله المفهوم الهيجلي للعلاقة بين الزمان والنفس ، يُريد أن يُظهر بأن طريقتيه لفهم علاقة الدَّازين بزمان العالم مضادة لتصور هيجل (SZ ص 405) حيث تصور الزمان يمثل « التوسيع التصوري الأكثر جذرية للفهم الشعبي للزمان » (SZ ص 428) . ومع أن هيجل كان عليه أن يفترض قرابة بين النفس والزمان ، مُتَّصورة كل واحدة كمعاش ، مُستقلة الواحدة عن الأخرى ، وذلك لشرح

إمكانية التحقيق التاريخي للنفس كـ « سقوط » لها « في » الزمان ، فإن هيدغر ينطلق على العكس من « ملموسية » ، الوجود ، أي من العلاقة التي يُقيمها الدّازاين بالولادة مع العالم ، يكشف زمانياً ما يجعله ممكناً . لهذا وبالنسبة له ، « النفس » لا تسقط « في » الزمان ، لأنها توجد على العكس كترمن للزمانانية وإنه بقدر ما هي عليه هكذا فإنها في أصل زمان العالم وفي الزمانانية الضمنية التي تُشتق منه . فليس هناك سقوط للنفس في الزمان لكن سقوط للوجود الوقائي ابتداءً من الزمانانية الأصلية . لكن هذا الاختلاف الوجوداني للمشتق وللأصيل ، للخاص وللأخاص ، ليس فرقاً « متجوهرًا » كما هو في النفس والزمان عند هيجل ، لكن هو اختلاف ملاصق للزمانانية ذاتها ، إختلاف نمطي لنمطي التزمينية . إن التحليل الوجوداني التمهيدي وتكراره كتحليل وجوداني زمني قد سمح بالانتباه للاختلاف النمطي للوجود واللاأصيل وللوجود الأصيل وقد أرجع هذه الأشياء إلى أساسها المشترك ، أي إلى الزمانانية .

عدم اكتمال « الكينونة والزمان » والفكرة

أ- « هدئية »

الهوة هي الوحدة الاصلانية للمكان والزمان ،
هذه الوحدة الموحدة هي التي لا تتركها انفصالان
الواحد عن الآخر إلا بطلاقها .

نبذة عن الفلسفة ص 379

إن آخر عبارة في الكينونة والزمان هي السؤال : « هل هناك طريق تقود من الزمان الأصلي إلى معنى الكينونة ؟ وهل الزمان ذاته يتجلى كأفق للكينونة ؟ » (SZ ص 437) . إن التحليل الوجوداني الزماني ليس سوى الطريق التي يجب السير عليها للوصول إلى الهدف الذي يضعه كل بحث فلسفي بما هو عليه ، أي ليس فقط التحليل لنمط وجود كائن ، حتى ولو كان « نموذجاً » لكن بتوسيع سؤال الكينونة بقدر ما هي عليه . هذه الطريق للتحليل الوجوداني هي مع ذلك الطريق الوحيدة الممكنة ، وهي الطريق الجيدة ، يصرح بذلك هيدغر ، وهذا ما لا يمكن أن يُقرر إلا بعد السير على هذه الطريق (SZ ص 437) . لكن هذا المسار ينقطع قبل أن نتجاوز آخر مراحل . وإذا كان ، كما أظهره التحليل الوجوداني الزماني ، يُؤسس التكوين الأنطولوجي للدَّازين كله على الزماناتية ، فذلك إذن هو نمط أصلائي للزمن لزماناتية الدَّازين التي يجب أن تجعل ممكناً المشروع التخارجي للموجود بما هو عليه . إن القسم الثالث للجزء الأول : زمان وكينونة ، الذي ستكون أطروحته « تفسير الزمان كأفق ترتسندتالي لسؤال الكينونة » يجب أن يُظهر كيف أن ما سنسميه بـ- « التاريخانية » للموجود ذاته « سَيُؤسس » على زماناتية الدَّازين . وهذا لا يعني أبداً بأن الموجود

هو «نتاج» الإنسان ، لأنه فقط وبقدر ما هو موجود - ملقى ، فالدّازين يمكن أن يُسقط الموجود كما هو ، والذي هو « مشروع الموجود » ليس واقع التلقائية لذات ترنسندنالية لكنه على العكس هو وقائية الدّازين ، التي ليست تماماً ذاتاً لأنها ليست في أصل تعاليها الخاص ، لكن لأنها توجد على العكس ملقاة فيه . وبقدر ما هو موجود ، - في - الخطيئة فإن الدّازين التاريخاني يمكن له أن يفهم كينونته الخاصة كـ « الأساس الملقى » لـ « تاريخ الموجود » . إن هيدغر يوقف مع ذلك نشر الكينونة والزمان في نهاية القسم الثاني بدون أن يسير في هذه المرحلة النهائية ، بدون أن يلامس إذن هدفه : الكينونة والزمان هو كتاب غير مكتمل . لكن كيف يمكن فهم عدم الإكتمال هذا ؟ الإشارة حيث لا تستطيع الطريق التي تعبر أن تقود إلى الهدف المرسوم والتي يجب أن تترك لمصلحة هدف آخر ؟ وبالأحرى على العكس أليس المسار ذاته لهذه الطريق هو الذي سيقدّر هيدغر لفهم طريقه بشكل آخر وذلك عندما يكون الهدف قد أدرك ؟

إن هيدغر ذاته ، في عام 1946 ، في رسالة في الإنسانية (HB ، ت . ص 69 وص 113) ، سيتكلم عن « الفشل » (Versagen, Scheitern) بخصوص عدم نشر القسم الثالث . لكن هذا الفشل ليس سلباً كله ، لأنه ليس المقصود أبداً بالنسبة لهيدغر هو ترك محاولة التفكير بعلاقة الموجود بالزمان كما لو كان هذا قد وصل إلى مأزق ، لكن تماماً بالأحرى هو التفكير بشكل آخر بهذه العلاقة وذلك بتأسيسها على مشروع الدّازين . لأنه بتحطيمها على صلابة ما هو لها في القضية ، الفكرة ، وهي أبعد من أن تبتعد عنه ، فهي تقترب (HB ، ت . ص 113) مما قد أعطي لها

كمهمة للتفكير ، أي تاريخانية الموجود . وإذا كان هيدغر في 1927 ، قد تراجع عن نشر كتاباته للقسم الثالث ، وإذا كنا نعرف ، ونحكم عليه بطريقة غير كافية ، بأنه قد أحرقه بعد مدة قليلة من كتابته له فإن هذا لا يتضمن أبداً بأنه ترك منذ تلك الحقبة مشروع التفكير بزمانانية الكينونة على ضوء التحليل الوجوداني . ويمكننا على العكس أن لا نتناول إلا أعماله حتى عام 1930 ، من خلال دروسه ومشوراته ، التي كُرسَتْ لتوسيع هذه الإشكالية ولإنجاز الكينونة والزمان . وليس فقط دروسه لفصل الصيف 1927 أي المشاكل الأساسية للفينمينولوجيا ، هي التي تُعرض كـ « توسيع للقسم الثالث للجزء الأول لـ « الكينونة والزمان » (GA 24 ، ص 1) ، وهذا ما تؤكدُه حاشية ملحقة في الكينونة والزمان في النموذج الشخصي لهيدغر ، الذي يحيل ، بخصوص « تفسير الزمان كأفق ترنسندنتالي لقضية الكينونة » ، إلى نفس هذه الدروس (GA 2 ، ص 41) ، لكن علاوة على ذلك فإن برنامج الجزء الثاني لـ الكينونة والزمان ، المتعلق بـ « السمات الأساسية للتحطيم الفينمينولوجي لتاريخ الأنطولوجية حسب الخيط الهادي لإشكالية الزمانانية » ، يُوجد في معظمه متحققاً في دروس السنوات 1925 - 1930 : إن المذهب الكانطي للشئمة قد حُلِّلَ خصوصاً في الدروس لعامي 1923 - 26 المعنونة Logik (GA 21) ، وفي الدروس 1927 - 28 حول التأويل الفينمينولوجي لـ « نقد العقل المحض » (GA 25) ، وفي الكتاب كانط ومشكلة الميتافيزيقا عام 1929 ؛ وإن التحطيم الفينمينولوجي لأنطولوجيا ديكارت واسترجاعه لأنطولوجيا العصور الوسطى هي موضوع الفقرات 10 ، 12 في المشاكل الأساسية للفينمينولوجيا (GA 24 ، ص 108 إلى 153) ولد روس من 1923 - 24 حول بداية

الفلسفة الحديثة (GA 17 سيظهر) ؛ وبخصوص تخطيط
الأنطولوجيا القديمة ابتداء من كتاب الزمان لأرسطو ، نجد عناصر
في الدروس لعامي 25 - 1924 حول السفسطائي لأفلاطون (GA
19 سيظهر) وفي 1926 حول التصورات الأساسية للفلسفة
القديمة (GA 22 ، سيظهر) ، في Logik (GA 21) وفي
الدروس 1930 المعنونة في جوهر الحرية الإنسانية (GA 31) .
فهيدغر لم يترك إذن إشكالية زماناتية الوجود ، فقد تراجع ببساطة
عن وضعها في شكل مذهبي ، وإذا فعل ذلك ، فبال تأكيد لأن هذه
الإشكالية قد بدأت في بداية السنوات الثلاثين وظهرت له في منظور
جديد ليس هو ، **Transcendantale- Horizontale** ، معنى الوجود
الذي يتزمن في الزماناتية المتخارجة للذازين ، ولكن ،
Aletheiologique-Eksistentiale الحقيقة عن الوجود يتأسس بها
الذازين وبها يتقابل . هذا التحول أو الانقلاب (انظر HB ، ت
ص 69 : **Unkehr** أو **Kehre**) الذي لا يكون به الوجود زماناتياً
لأنه يكون الوحدة الأفقية للزماناتية المتخارجة للذازين ، لكن على
العكس ، فبقدر ما هو تاريخاني في ذاته وليس فقط بواسطة
الذازين ، فإن الوجود ذاته هو الذي « يُصير الإنسان إلى الوجود
المتخارج للذازين - زان كتوجه إلى جوهره » (HB ص 95 - 97) -
هذا الانقلاب التاريخانية الذازين إلى مصير وإلى تاريخ أُل الوجود
(حالة الجر « الذاتية ») يُعلن مسبقاً في المحاضرة التي ألقاها هيدغر
لأول مرة في برّيم عام 1930 تحت عنوان في جوهر الحقيقة ، لكنها
لم تنشر إلا عام 1943 .

في هذا النص ، فالحقيقة ، التي كانت في الكينونة والزمان
تحديداً للذازين ذاته ، فإن كينونة الإنسان هي بالنسبة له نوره

الخاص والدَّازين ذاته هو الانفراج (SZ ص 133) ، وتُصبح تحديداً للموجود ذاته الذي يفكر منذ الآن كمجال للمفتح (das offene) ، كـ alêtheia ، من الاسم اليوناني للحقيقة التي ترجعها هيدغر الآن حرفياً بـ Unverborgenheit ، بدون - إحتجاب (QI ، ص 176) . الوجود ، الذي كان في الكينونة والزمان ، كينونة الدَّازين بقدر ما يتعلق بذاته (SZ ص 12) ، يُكتب الآن ek- Sistence وتعني علاقة الدَّازين ليس بذاته لكن بالمفتح : « الغرّ - ض لإفشاء سر الكائن كما هو » (QI ص 177) . وإنه على قاعدة من هذا التصور للوجود المتخارج للإنسان يُعترف له الآن بالإنتماء لتاريخ ما ، الذي ليس هو تاريخاً للإنسانية إلاّ لأنه أولاً تاريخ الكينونة : الإنسان يُو- جد ، تعني الآن : تاريخ الإمكانيات الجوهرية لإنسانية تاريخانية يُصان لهذه الإنسانية في إفشاء سر الكائن في مجمله . وبالطريقة التي بها جوهر الحقيقة الأصيل ينشر كينونته ، تولد القرارات النادرة والسيطة في التاريخ » (QI ص 179) . وإذا كان هيدغر يتكلم عن « تحوّل » في التأويل الذي يُعطيه ذاته لمساره الخاص في التفكير ، فذلك لأنه يعتبر بأن هذا المرور من تاريخ الدَّازين إلى تاريخ الكينونة يصل به إلى الهدف الذي يطرحه منذ البداية : « هذا التحول ليس تغييراً في وجهة نظر الكينونة والزمان ، وعلى العكس ففيه فقط ، فإن الفكر الباحث في الكينونة والزمان يصل إلى مكان البُعد الذي جُرّب فيه الكينونة والزمان ثم جُرّب ابتداء من التجربة الأساسية لنسيان الكينونة » (HB ، ت ، ص 68) . فهل يجب تأكيد التأويل الذاتي لهيدغر واعتبار أن هذا التحول ليس بهذا القدر استعراضاً لمفكر محصور في مأزق أو انقلاباً خاصاً للفكر السائل أو تحولاً يحصل في قلب السؤال ذاته ، كما يحاول أن يفسره إلى الأب رتشاردسون

(QIV ، ص 185) ؟ إننا لا يمكن أن نحكم عليه بخبرة إلا إذا قبلنا السير مع هيدغر حتى اللحظة التي يجيب بها ربما « إنعطاف » الفكر على التحول لما هو في السؤال ، أي إذا كان ابتداءً من الدروس اللاحقة على الكينونة والزمان المنشور اليوم في إطار الطبعة الكاملة نستطيع أن نتابع حتى النهاية تطور الإشكالية التي طرحت في تلك الحقبة .

تطور الأنطولوجيا الزمانية كعلم ترنسندنالي من عام 1927 إلى عام 1929

إن الزمانية هي الشرط لإمكانية التكوين الأنطولوجي للذازين ويجب أن تكون كذلك شرطاً لفهم الكينونة التي تعتبر جزءاً من هذا التكوين . وإذا كان ممكناً أن نظهر بأن الزمان هو أفق فهم الكينونة بما هي عليه ، فالأنطولوجيا تصبح بعده مؤسسة كعلم ، أي أن موضوعانية الكائن ستجد خيطها الهادي ، وإبتداءً منه يصبح ممكناً « علم نسبة لأنماط متعددة ممكنة للكينونة التي لا تبنيتها بواسطة الإستنباط » (SZ ص 11) . يطرح هيدغر في المدخل للكينونة والزمان على تسمية التحديد الأصيل لمعنى الكينونة وأنماطها على أنه تحديده الزماني (SZ ص 19) . وهو يحدد بدقة معنى هذا المصطلح في المشاكل الأساسية للفينمينولوجيا : إلا أن الكلمات الألمانية التي تدل على الزمانية تستعمل في الإطار التحليلي الوجوداني ، فالحدود المستعارة من اللاتينية هي العلامة التي نضعها الآن في مستوى التأويل للكينونة إبتداءً من الزمان (28 GA ص 433) . لكن التوسيع العلمي لهذا التأويل يفرض موضوعة الكينونة بما هي عليه ، أي في استخلاص البعد الذي قد يجعل ممكناً فهمها بطريقة قبل - علمية : فالمقصود إذن لرفع الكينونة إلى

التصور ، هو مسألة ما وراء الكينونة ذاتها نحو ما يجعل ممكناً ليس فهم الكائن ببساطة لكن فهم الكينونة ذاتها . إن توسيع زماناتية الكينونة يتكون إذن من محاولة تصور ما يعنيه أفلاطون في المجاز عن الشمس في الجمهورية أَلْ Epekeina tês ousices ، إن ما وراء الكينونة هي « التي تقوم بوظيفة النور ، والإضاءة لكل كشف للكائن ، كما هنا الإضاءة لأجل فهم الكينونة ذاتها » (24 GA ، ص 402) . لكن بما أنه ليس هناك من كينونة إلا في فهم الدّازاين ، فاستخلاص الزماناتية من الكينونة لا يمكن أن يتكون من توسيع لتصور شامل للزمان ، إن وحدة معنى الكينونة ليست بالنسبة لهيدغر من نمط جنسي شامل (SZ ص 3) ، لكنها على العكس هي في التفسير لزماناتية الكينونة ابتداء من زماناتية الدّازاين . فهذه الزماناتية إذن هي التي تجعل ممكناً الأنطولوجيا كعلم وهي بمقدار ما هي عليه فإنها تسمى زماناتية : إن الحد Temporalität (. . .) يعني أَلْ Zeitlichkeit في نطاق ما هذه هي ذاتها مُ موضعة وبقدر ما هي شرط لإمكانية فهم الكينونة والأنطولوجيا بما هي عليه » (24 GA ، ص 324) . وهكذا يُفسّر بأننا قد ترجمنا بنفس الكلمة الفرنسية وهي الزماناتية الحدين المختلفين الألماني واللاتيني بدون أن نُفرّق بينهما إلا بحرف البداية . فنحن لسنا بإزاء ظاهرتين مختلفتين ، لكن بإزاء ظاهرة واحدة فقط يُنظر إليها من وجهتي نظر مختلفتين .

فالمقصود إذن إظهار كيف أن الزماناتية تجعل ممكناً فهم الكينونة : فإذا كانت هذه قد جُعِلت ممكنة بواسطة التكوين الأساسي للدّازاين كموجود - في - أَلْ - عالم ، فإننا بعدها سنحال للمشكلة الزمانية لعلو العالم التي عالجتها باقتضاب الفقرة 69 C

للكينونة والزمان . وبالنسبة للسؤال عن معنى الكينونة ، فإن هذه الفقرة الصغيرة تمثل الذروة للكتاب : فهي تطرح وحدة كينونة الدّازين والعالم ، مظهرة بأن العالم يُؤسّس كذلك في الزماناتية . ففي ملاحظة طويلة في (في جوهر الأساس) ، وهونص مُهدى إلى هوسرل في عيد ميلاده السبعين حيث طرّحه المركزي هو العلو ، يقول هيدغر بكل قوة بأن « إعطاء تأويل أنطولوجي للكينونة في وابتداء من علو الدّازين لا يُفيد بأن نقوم بعملية استنتاج أنطوقية للكائن ، الذي ليس من نمط الدّازين ، ابتداء من هذا الكائن الذي هو « الدّازين » ، تماماً لأنه إذا كان الدّازين يأتي هكذا إلى « المركز » للإشكالية الأنطولوجية فإنه يأتي « كخارج » ، أي « غريب الأطوار » (QI ص 140) . إن التصور الهيدغري للعلو هو موجه ضد التمثل لداخلية الذات كـ « صندوق » أو كـ « حاو » (SZ ص 60) حيث توضع المشكلة الخاطئة ابتداء منها لعلاقة محائية للشعور مع ما هو عالٍ عليه (GA ص 306) . وبما أن هيدغر يريد إظهار أن الدّازين بقدر ما هو موجود - في - أَلْ - عالم لا يمتزج أبداً مع الذات بالمعنى الحديث ، فهو يرفض التضاد التقليدي للمحائية والعلو الذي يحكم كذلك ، بالرغم من تعددية المعنى التي يعترف بها هوسرل للتصورات ، الإشكالية لقصدية الشعور . وبالنسبة لهيدغر ، ليس الشيء هو العالي ، لكن على العكس مما فكّرتة التقاليد كذات محائية فهي العالية بالمعنى الأصيل ، لأن أَلْ - Epekeina هي جزء من البنية الأنطولوجية الأكثر خصوصية في الدّازين . فهذا ليس أولاً ذاتاً ستعلو بعدها نحو المواضيع ، لكن على العكس فإن هوية الكائن ذاتها ليست ممكنة إلا على أساس العلو . فما تعلوه ، هو الكائن في كليته نحو العالم الذي هو عالٍ لأنه ينتمي إلى بنية الموجود - في - أَلْ - عالم وليس لأنه يُصبح مكوناً

من مجموع المواضيع « العالية » بالمعنى التقليدي (GA 24 ص 425) . وابتداء من العلو الذي حُدّد هكذا فإنه من الممكن فهم القصدية ، ليس فقط ابتداء من أَلْ *Intentio* « للذات » وأَلْ *Intentum* المكون من الموضوع ، لكن كذلك ابتداء من « فهم نمط الوجود لما هو مُصَوَّب له في أَلْ *intnetum* » الذي يُكوّن شرطه الأنطولوجي للإمكانية . لأن السلوك القصدي لا يسمح إلا باكتشاف الكائن ، الذي يفترض الإنفتاح المسبق لكيونته (GA 24 ص 100 - 101) . إذا كانت كل علاقة مع الكائن تفترض الفهم لكيونته ، فهذه تفترض بأن تكون القصدية ، أبعد من جعل العلو ممكناً ، ليست ممكنة إلا على أساس منه (QI ص 101) .

إن إشكالية العلو تسمح إذن في جعل ما وراء الكينونة مرئياً والذي يُكوّن الأفق لمفوميتها بدون ترك « دائرة » الدّازاين ، لأنه محدد تماماً كـ *epekeina* . ولأن أساس علو الدّازاين ، هو الميزة المتخارجة للزمان : فهي التي تجعل ممكناً التجاوز نحو العالم في نطاق حيث تخارجات الزماناتية تحتوي في ذاتها على الأفق الذي هو خاص بكل واحدة منها . فالوحدة البنائية للعلو وللعالم يجب بالنتيجة أن تفهم مثل تخارجات الزماناتية مع شيمها الأفقية . وإذا كان العلو هو الذي يجعل ممكناً فهم الكينونة وإذا كان ما يُؤسّس العلو ، هي الوحدة الأصلية المتخارجة - الأفقية للزماناتية ، فهذا يتضمن بأن هذه الأخيرة هي الشرط لفهم الكينونة (GA 24 ص 429) . فالكينونة تُفهم فعلياً ابتداء من الشيمات الأفقية للزماناتية : إن وحدتها (العالم) التي تمثل هذا أَلْ ماوراء الكينونة والتي تُكوّن الأفق الذي ابتداء منه فإنها دائماً تُفهم بطريقة قبل - أنطولوجية . ويظهر بوضوح بعدها بأنه وبتناولنا الزماناتية الكاملة ،

أي الوحدة اللامنفصلة للتخارجات وللأفاق ، فإن هيدغر قد شكّل تصورَ **Temporalität** : « أي **Zeitlichkeit** ، مأخوذاً هكذا أولاً بالنسبة للشيئات الأفقية لـ **Zeitlichkeit** بقدر ما هي شروط الإمكانية لفهم الكينونة ، التي تكون مضمون التصور العام لـ **Temporalität** : إن **Temporalität** هي **Zeitlichkeit** بمواجهة وحدة الشيئات الأفقية التي تنتمي إليها بطريقة خاصة (GA 24 ، ص 436) . ويستعمل هيدغر بالنتيجة تصور **Temporalität** بمعنى ضيق وبمعنى واسع : فهو تارة يدل بالمعنى الواسع على **Zeitlichkeit** بقدر ما هو شرط لإمكانية فهم الكائن (GA ص 389) ، وتارة بالمعنى الضيق فقط للشيئة الأفقية لـ **Zeitlichkeit** (GA 24 ، ص 444) . ففي الحالتين مع ذلك ، فإن التصور « شئمة أفقية » هو ما يهم لتحديد فهم ما يعني هيدغر عندما يحدد الأنطولوجيا كعلم زماناتي .

إن هيدغر يظهر بوضوح أكثر في تصور الأفق . ففي دروسه لعام 1928 التي تتعلق بجزء منها بالنظرية الـ **البنائية للحكم** ، فإن هيدغر يقول بدقة بأن حد الأفق ، الذي يأتي من اليوناني **horizein** ، ليس أولاً في علاقة مع النظر والحَدَس ، لكنه يعني ببساطة ما يسيج ويغلق (GA 26 ، ص 269) . فهو يريد أن يأخذ مسافات بالنسبة للتصور الحديث للأفق الذي يحدد من لينتظر حتى هو سُرل حصراً ، بنفس الوقت المجال اللامتناهي لما يمكن معرفته والحدود للمعرفة الواضحة الممكنة . وبالنسبة لهيدغر فليس المقصود أبداً وضع « الأفقية » مع المعرفة في علاقة لكن مع ما هو أصل هذه المعرفة ، وهو القلق ، فالأفق لا يكون بالنسبة له حقل الرؤية النظري ، لكن مجال المشروع . ويقدر ما هو لحظة بنوية

للزماناتية ، فالأفق يجب أن يفهم كشيء يكون الإنغلاق للشجرة التخارجية . فالتخارج ذاته يجب بالتأكيد أن يرى تماماً كحركة تجاوز ، أي كلاتحددية العلو وكالإنفتاح على اللاحدود . ومع ذلك ففي نفس الوقت فهي ليست ثغرة في حد ذاتها لا محددة ، لكنها تنشر البعد للمستقبل ، أي للإمكانية عامة . فالبيئة الأفقية للزماناتية إذن هي التي تجعل ممكناً فتح الدّازين على الكينونة والكائن . ويقدر ما هو شرط للإنفتاح على الآخر ، فإن الأفق لا يستطيع ذاته أن يصبح موضعاً : فهو لا يستطيع إذن أن يكون إضافة للتخارج الذي لا يفصل عنه مع ذلك . فإذا كان هيدرغ ، في الدروس لعام 1928 ، يسمى *esterna* الأفق الذي يظهر ومع *ekstasis* فإن ذلك بمعنى مختلف أساسياً عن الوحدة «المحاثة» لشعور *noësis* و *noëma* عند هوسرل ، لأن الأفق ، بعكس النويثم الذي هو محايث (بالمعنى القصري حقاً وليس بالمعنى الواقعي) ، ليس له مكان إقامة في دائرة الذات . فهو ليس مع ذلك موضعاً لا مكانياً ولا زمانياً ضمناً ، لأن «ليس هو» أبداً ، لكنه يتّزن (26GA ص 269) . وهذا ما يفسر بأن الأفق يُفلت ليس فقط من نمط التفكير الحديث حيث كل كينونة هي مكوّنة في الشعور ، لكن كذلك من نمط التفكير الوجداني - الأنطولوجي الذي لا يستطيع أن يبسط الأفق إلا بإظهار ما يجعله ممكناً ، وهذا سيكون مفعوله تحطيم البنية الأفقية كما هي . وبما أن الأفق يمثل شرط إمكانية تخارج حركة عامة للتجاوز ، فليس ممكناً أن نطلب ما الذي يجعل بدوره ممكناً الشيمة الأفقية ، لأن الزماناتية تجد غايتها مع الأفق والتي ليست هي شيئاً آخر سوى البداية ونقطة الإنطلاق لإمكانية كل مشروع (24GA ، ص 437) . إذا كانت الآفاق غير

مفهومة إبتداء من شيء غيرها ، فهذا يتضمن بأنه ليس ممكناً
المواضعة والتحليل المتكامل لشروط إمكانية الزماناتية وذلك بفصلها
تقريباً عما يجعلها مكنة ، أي عن الوجود الواقعي الملموس للذازاين
(GA 24 ص 465) . وها هنا هو معنى الطرح في الفقرة 65
من الكينونة والزمان : «الزمان الأصيل هو متناهٍ» (SZ ص
424) . هذا التناهي يجب أن لا يفهم ، بطريقة خارجية ، بتضاد
مع السلسلة اللانهائية للآنات التي تتتابع على خط الزمن ، لكن
هذا التناهي البنائي للزمن الأصيل الذي يجعل لوحده ممكناً تمثل
زمن للآن لانهائي . وهذا يتضمن أن تفهم بطريقة إيجابية وليس
سالبة إنفلاقية الأفق : الأفق ، بقدر ما يكون نهاية الحركة
التخارجية ، هو في نفس الوقت البداية لإنفتاح الكائن . الأفق ،
وليس الموت كذلك ، لا يكون إذن حداً خارجياً للذازاين . ففي
الكينونة والزمان فإن الموت « بقدر ما هو نهاية الذازاين » هو محدد
لك «الإمكانية الأكثر خصوصية واللائسية وهي مؤكدة وكما هي غير
محددة ، لا متجاوزة بالذازاين» (ZS ص 258) . كل هذه
التحديدات يمكن كذلك أن تنطبق على البنية الأفقية للزماناتية ،
وعلى الخصوص الميزة التي لا يمكن تجاوزها والتي تدل على أن الأفق
يكون الحد لمبدئ ملاصق لكل مشروع ويفتح له في نفس الوقت
الإمكانية .

تعبّر إذن أفقية الزماناتية عن إيجابية التناهي ، بمعنى أن
الإيجابي يضاء جوهياً إبتداء من السالب (GA 24 ص 439) .
وبالفعل فاعتدال الذازاين بالنسبة لكائن مُعطى مسبقاً يتطلب إنتاج
أفق يمكن أن يظهر بداخله الكائن الموجود سابقاً . إن الحُدس
الإنساني وهذا واقع هو أنطوقياً ليس خالقاً وهو يتطلب إبداعيته

الأنطولوجية في ما كان كانط يُسمي *l'exhibitio originaria* للتأليف المنتج للخيال (GA 25، ص 417) .. وهنا يجب إضاءة فكرة أن «شيمة» التي تحيل إلى التأويل الذي أعطاه هيدغر للشيمة الكانطية كـ «حَدَث للعلو» (KM، ت ص 159). إن تصور الشيمة عند كانط لا يدل على صورة أمبريقية، لكنه التمثل لقاعدة يمكن بواسطتها أن نتمثل شيئاً ما. فالخيال الصافي، بتشكيله الشيمة، يُزود مسبقاً بـ «نظرة» لما يمكن أن يُحضر. إن الشيمة الترسندنالية هي بالنتيجة بالنسبة لهيدغر الرسم - المسبق لما يمكن أن يُحضر بما هو كائن. وما إكتشفه إذن كانط في نظريته للشيمة هو «الإنشائية الأصلية للذات» حيث يفهمها هيدغر كإنشائية، داخلية، للزمانانية (GA 26، ص 272). لأن ما يميز الزمانانية، هو واقع أنها مشروع للذات (selbstentwurf) (GA 24، ص 439). وبالفعل فإننا في بحثنا نجعل من كانط «عامياً لمصلحة سؤاله الخاص عن الكينونة» وقد اضطّر هيدغر إلى «الإيغال في تأويل» (هذه هي كلماته الخاصة في العرض للطبعة الرابعة لـ Kantbuch : أنظر KM ص XIV النظرية الكانطية في الإنطباع - الذاتي في معنى الإنطباع الصافي بالزمان بواسطة ذاته . (KM، فقرة 348). وبالنسبة لهيدغر، فالإنطباع في الحس الداخلي لا يمكن أن يكون له إلا معنى نباهة - ذاتية (sich-selbst angehen) والتي بها تتشكل بنية الذاتية. وعلى قاعدة هذه الهدية فقط فإن الكينونة المتناهية يمكن أن تخضع للتقبلية، بمعنى أن الإنطباع الصافي يتكون من إشارة مقابلة له. إننا نرى بوضوح هنا بأن الإنطباع - الذاتي يسمح بالتفكير بالإنشاء المتضمن للملاحظات بنيوية للعلو، وهي التخارج والأفق، بدون تدوينه مع ذلك على

حساب فعل للذات ، لكن فقط بفعل التزمينية الزماناتية . إن التخرجات ترسم مسبقاً لذاتها إذن النظرة التي ابتداء منها يمكن أن تتجلى كأنماط نوعية للإنفتاح . فهي إذن الأساس لما يجعلها مفهومة ، أي الشبهات الأفقية . ولهذا السبب ف في جوهر الأساس ، فإن هيدغر سيحدد الحرية كـ « الأساس للأساس » . لكن بما أن الحرية هي متناهية ، وهي ليست لذاتها أساسها الخاص ، فهي بكل دقة ، بقدر ما هي أساس (Grund) ، الهوة (Abgrund) للذازين (QI ص 156 - 157) .

ففي المشاكل الأساسية للفينمينولوجيا ، فإن المثل الوحيد للتأويل الزماني الذي يُعطيه هيدغر هو مثل الكينونة بالمعنى الصافي للمعاش (Vorhandenheit) ، لأنه يطرح على نفسه كي يحسب حساب المحتوى الإيجابي للأطروحة الكانطية حول الكينونة ، التي بموجبها ليست الكينونة محمولاً حقيقياً ، والذي يُعبر عنه هكذا : الكينونة - المعاشة هي وضع مطلق أو إدراك (GA 24 ص 445) . الإدراك ، كونه سلوك قاصر ، هو غلط كبير للإحضار . فالتخرج للحاضر هو إذن القاعدة الأساسية للعلو القصدي الخاص لإدراك الكائن العائش . فالتخرج كما هو تنتمي شيمة أفقية ، والتي هي في حالة الحاضر الـ Praesens ، فاللجوء إلى اللاتينية يدل بأن المقصود هنا ليس ظاهرة تخارجية ، لكن أفقية . إن الإحضار بقدر ما هو حركة تخارجية يُسقط ما يُحضره باتجاه الـ Praesentia (GA 24، ص 435) . إن المعنى الزماني للكينونة بقدر ما هو معاش هو إذن الحضور (Anwesenheit Praesenz) ويظهر هنا بأن كانط يفهم ضمناً الكينونة بنفس طريقة الفلسفة القديمة : إن التقليد كله كاملاً يفهم الكينونة ابتداء من الحاضر ، التي تأخذ

كمُرشِد الفهم اليومي للذَّازاين من الكائن (GA 24 ، ص 448) . فالقضية الكانطية ، التي تكون بموجبها الكينونة (المعاشة) هي حالة وضع لا تتلقى معناها الكامل إلا ابتداء من تأويلها الزماني : « الوجود » ، بقدر ما هو محمول منطقي وليس واقعياً ، لا يمكن أن يُستخلص من الكائن ذاته ، لكن يجب على العكس أن يكون منفثاً في الإسقاط - الذاتي للحاضر كالشيمة الأفقية لِـ Praesentia ليستطيع الكائن أن يلاقى « كموجود » (GA 24 ، ص 451) .

إن التحليل الزماني للكينونة بالمعنى المعاش قد سمح لأن نفهم بأن الشيمة الأفقية لِـ Praesentia هي التي تفرض نفسها بنفس الوقت على السلوك القصدي للذَّازاين وفي اكتشاف الكائن غمطه النوعي . ونفهم بعدها لماذا لا تكون التخارجات في ذاتها وحدها الأساس للوجود - في - أَلْ عالم : بدون الشيمات الأفقية التي يرجع الذَّازاين منها قصدياً الى الكائن ، فالقصدية ذاتها تظل غير مفهومة . فليس هناك إذن أي سلوك بالنسبة للكائن لا يحتوي على الكينونة ، ولا أي فهم للكينونة لا يتجذر في سلوك بالنسبة للكائن (GA 24 ، ص 466) . فالكينونة هي بالفعل الإنفتاح الأفقي المتجه بواسطة الإسقاط - الذاتي للتخارج حيث السلوك القصدي الذي أصبح ممكناً بواسطة التخارج يفهم ذاته ابتداء منها وحيث أن إكتشافاً محدداً للكائن يمكن أن يحدث . وإن ما يُحدّد إذن الوجود للذَّازاين بقدر ما هو مؤسّس على الزمانيّة هو « الوحدة المباشرة لفهم الكينونة والسلوك بالنسبة للكائن » (GA 24 ، ص 454) . وبالفعل فإن البنية الزمانيّة هي التي تجعل هذا الكائن ممكناً والذي هو الذَّازاين - وهو كائن دائماً « خارج » قرب الكائن الذي ليس

هو ، والذي هو بنفس الوقت يتعلق بذاته . إنه التمييز بين الكينونة والكائن ، ولأنه يكون جزء من وجود الدّازاين ، فهو هنا إذن بطريقة كامنة حتى لو لم يكن معروفاً بوضوح . لأنه إذا كان «يوجد تعني نوعاً ما القول : أن يكون بمهمة إنجاز هذا التمييز » ، فهذا يتضمن بأنها « تترمن في تترمن الزماناتية » (GA 24 ، ص 454) . أي أنها ليست تمييزاً عائشاً لكنها هذه القدرة - المفاضلة (QI) ، ص 101) التي تحدث على أساس من الزماناتية ، وفي نفس الوقت معها . لكن هذه القدرة - المفاضلة يجب أن تُفهم كقدرة - على التّشيس : ويصبح واضحاً منذ الآن بأن ذلك يخص ما يسميه هيدغر في الكينونة والزمان « شيمة البنية لما هو بقدر ما هو » التي بواسطتها ينسبط الفهم بحملية - مضادة للكائن والذي يجد تعبيره الحُملى في أل « يكون » التي تخص الرابطة (SZ ص 360) . فالتحليل الوجداني للشيمة يمكن إذن أن ينتبه إلى واقع أن الخطاب الذي تتمفصل فيه لا يقدر أن يعيد إلى ثغرة التخارج الخاص لكن على العكس يعيد إلى الوحدة الأفقية للشيمات ، رأي إلى العالم ذاته . ففي دروس فصل الشتاء 1929 - 30 المكرسة ، تحت عنوان التصورات الأساسية للميتافيزيقا ، وعلى الخصوص على السؤال عن العالم فإن هيدغر ، بتطويره الأطروحة التي يكون بموجبها الإنسان في اختلافه مع الحيوان « مسكين في العالم » و « مشكّل للعالم » (Weltbildend) مضطر لأن يضع في علاقة هذه القدرة للتشيس أو للتشكيل المسبق التي يعزوها كانط للخيال ، إلى Einbildungskraft ، مع ظاهرة اللغة (GA 29 - 30 ، ص 483 وتابع) . ولأن التمييز إذن بين الكينونة والكائن هودائماً بمعنى ما نكشف في كل سلوك إنساني فإنه يمكن أن يُعرف بوضوح وأن يُدرك تصورياً . فعندما يُفهم بصراحة فإن هيدغر يسمي هذا

التمييز الإختلاف الأنطولوجي GA 24 ، ص 454) . وبالتنتيجة فعلى سلوك أساسي للدّازين تتأسس الأنطولوجيا لأن إمكانية هذه أي الفلسفة كعلم ، تتعلق بإمكانية إنجاز بطريقة واضحة تماماً للدّازين التمييز بين الكينونة والكائن (GA 24 ص 322) .

وبما أن العلو هو ما يجعل ممكناً موضوعة الكينونة ، فإن علم الكينونة هو علم ترنسندنالي بمعنى أكثر أصالة من المعنى الكانطي لهذا الحد . وبما أنه قد ظهر بأن أفق مفهومية الكينونة ، أي أفقها الترנסندنالي هو الزمان ، فإن علم الكينونة هو علم زماني ، حيث كل قضاياء لها ميزة ألـ *Veritas temporalis* GA 24 ، ص 460) . وهذا يتضمن التراجع عن الفكرة التقليدية للإطلاقية ولأزلية الحقيقة . لأن المثالية في الموضوعانية هي التي تظهر مرتبطة بِمعنى الكينونة ، أي الكينونة كمعاش ، والتي ليست هي فقط المعنى الوحيد للكينونة الممكنة ، لكنها تفترض مسبقاً علاوة على ذلك العلو للدّازين . إن أنطولوجية ألـ *Vohandenheit* (رأي الأنطولوجيا التقليدية في كليتها ، لا تكون أبداً سوى منطقة للأنطولوجيا الزمانية التي تتمدد أبعد من المجال الوحيد للمعرفة الموضوعية « GA 25، ص 200) . وإنما نفهم بعدها جيداً معنى السجل الذي واجه به كاسيرير وهيدغر دافوس عام 1929 . فكاسيرير الذي يريد الإبقاء على المثال الكانطي للموضوعية ، يتهم هيدغر بالنسبوية (KM، ص 218 - 249) . لكن هيدغر يجيب بأن فكرة الحقيقة ذاتها الأزلية تفترض مسبقاً العلو للدّازين ، أي الإمكانية الدّاخلية لهذا الوجود المتناهي كي يكون الأفق للدوام وللحضور . وهذا يتضمن بأنه ليس هناك من فلسفة حرة خالية من كل وجهة نظر ، لأنه إذا كانت الفلسفة ليس لها مهمة إعطاء تصور

للعالم ، فإن تصوراً للعالم يُفترض أن يسبق فعل التفلسف ذاته (KM، ص 256) .. من هنا تؤكد تاريخانية الحقيقة ، وهذا لا يقود مع ذلك أبداً إلى نسبوية وإلى تاريخية ، لكنه يسمح بالعكس بتحطيم التقليد الأنطولوجي ، أي إيضاح الأصل الوجودي المختفي للتصورات الأنطولوجية ذات المدى الكوني . فالأنطولوجيا الزمانانية ليست إذن « نظرية » بالمعنى التقليدي ، حتى لو كان هيدغر يميزها كـ « علم » للكينونة ، لأن موضوعانية الكينونة التي تتطلبها ليس لها معنى الإحضر ، هي الحال في العلوم الأنطوقية بل معنى لتفسير العلوم (KM، ص 298) . لا يسمح للأنطولوجيا أن تكون منفصلة تماماً من جذرها الوجودي الملموس . فالأنطولوجية الزمانانية ، ولأنها لا تتكون إلا بارتباط مع أساسها الأنطوقي (SZ ص 436) ، تفلت من الخطر المزدوج الذي هدد دوماً الأنطولوجيا حتى الآن : إذابة كل أنطوقي في الأنطولوجيا ، كما في الهيجيلية ، أو الإفراغ الصافي والبسيط للأنطولوجيا ، كما في الهيجيلية ، أو الإفراغ الصافي والبسيط للأنطولوجيا بواسطة تفسيرات أنطوقية ، كما في الوضعية (GA 24 ، ص 466) . فهي تتصور أنها تريد بالفعل «أنطولوجيا» ، فينمينولوجية عالمية ، متحدرة من أرمينوطيقا الدّازاين التي بقدر ما هي تحليل للوجود ، قد تثبتت نهاية الخيط الهادي لكل تساؤل فلسفي إلى النقطة التي ينبثق منها والتي يُعيد الإنبثاق منها من جديد (SZ ص 38 ، ص 436) .

التحول من أُلّ الحدونية « ومحاضرة عام 1962

ولأن التفلسف لا يتكوّن أبداً من اللجوء بعيداً عن النظرية الصّافية ، لكن على العكس هو التعرض لما يسميه هيدغر في دروسه

عام 1931 الميزة الهجومية لسؤال الكينونة والذي أبعد من أن يكون سؤالاً عاماً ، فهو يهاجم على العكس مباشرة الجذر ذاته للكينونة المفردة . (GA 31 ، ص 131) . فالإنخراط السياسي لهيدغر عام 1933 لا يمكن أن يُفهم إلاّ إبتداءً من إنخراطه الفلسفي . وبوضعها فقط في علاقة مع فكرة تناهي الوجود ذاته ، وليس فقط مع الدّازاين ، ومع مفهوم لمعنى زماناتي داخلي للحقيقة فإننا نستطيع أن نفهم هيدغر ، في خطابه للمادة يستطيع أن يسم جوهر العلم كـ « الموجود - المعروف ، كلية بدون حماية ، للمخفي وللاّمْتأكّد ، أي إلى ما هو جديد بالسؤال » والذي يسم « الإهمال للإنسان الحديث في قلب الكائن بعد موت الله (RR ت ص 12) . إفرادة إيصال العلوم المنفصلة إلى جوهرها الفلسفي المشترك ، أي واقع العرض « مجدداً للعلم مباشرة إلى الخصوبة وبركة كل القوى الدنيوية للدّازاين الإنساني والتاريخاني » (RR ت: ص 12 - 13) تُحيل إلى مشروع لأنطولوجية أساسية ، إلى « ميتافيزيقا الدّازاين » ، التي تُنجز كأنطولوجيا زماناتية . وفي نفس الوقت مع ذلك ، فإننا نرى الظهور في خطاب العمادة ، بواسطة قول لاشيل الذي يقول بضعف المعرفة تجاه الضرورة ، وفكرة مصير يكون هو مصير الكينونة ذاتها وليس الدّازاين ، والتي تنتشر كقوة الاحتجاب الثابت للكائن في مجمله (RR ت ص 9 و 10) . وفعلاً ففي السنوات التي ستلي حقبة العمادة - وبطريقة جواب فلسفي على خطئه لـ عامي 1933 - 1934 - فإن هيدغر سيطور تحت إسم الحدوثية (Ereignis) ، تصوراً جديداً للكينونة ، لا يؤخذ كأساس للكائن (لهذا السبب فابتداء من هذه الحقبة سيستعمل بطريقة أفضل التعبير الخطي القديم لـ Segn ، لكن كنشر للإضاءة ، إبتداء من

انسحاب واحتجاب لا قصر له : لأن الإنسان ليس له أبداً الأساس الملقى لهذا الانفراج ، لكنه يقف فيه وهو مدين له بكيونته الخاصة ، فالذازاين يصبح بعدها يُكتب دَا - زاين ، وذلك للإشارة بهذا التعبير الخطي الجديد بأن أُل « هنا » في الكينونة لا يمكن أن تفهم كالكينونة التي ينشرها الذازاين الواقعي بواسطة الإسقاط - الذاتي وكمخاطبة - ذاتية ، لكن كمخاطبة (Anspruch) الكينونة ذاتها للإنسان التي تقابله بالفكر (entspricht) . إن عدم - التطابق التام لكينونة الإنسان وللكينونة بما هي عليه يسمح بفهم أن نسيان الكينونة ليس بهذا القدر خطأ في التفكير الميتافيزيقي الذي يتكوّن منه « الشيء الخاص » ذاته في الكينونة المنسحبة ، أي التي تنسى نفسها باعطائها الفرصة للانفراج . ولهذا فإن هيدغر يفهم منذ الآن بِدَا - زاين علاقة الكينونة بالإنسان : فالحد Verhaltnis الذي يظهر بعدها (انظر HB ت ص 81) والذي يعني عادة علاقة يجب أن يفهم جوهرياً ابتداءً من التحفظ (Verhaltenheit) الذي يكوّن النغمة الأساسية لفكرة تناظر الضنّ Vor-enthalt وتقلص الكينونة ذاتها .

إن هذا الإلتواء المتضمن ، الذي ليس تطابقاً ، ولا تنسيقاً ، كأنه نسبة متعكسة وكوكبة من الإنسان والكينونة يسميها هيدغر الحدوثية (Ereignis) (انظر الهوية والاختلاف في QI ، ص 264 وتابع) ، وهذا الحد هو الذي أصبح مُوجَّهاً لفكرة منذ منتصف سنوات الثلاثين . وقد نُشر فعلياً (في آذار 1989) تحت عنوان مساهمة في الفلسفة (في الحدوثية) وهي مخطوطة تزيد على 500 صفحة مكتوبة بواسطة هيدغر من عام 1930 إلى 1938 وهذا النص قد عرض بواسطة ناشره كأنه المؤلف الثاني الأكبر

لهيدغر بعد الكينونة والزمان . وفعلياً فقد جُرب هنا هذا التحول الذي قال عنه هيدغر بأنه لم يخترعه وأنه لا يتعلق بفكرة وحدة (QIV، ص 407 ، 409). إنه الحد Ereignis الذي يُسمى العلاقة لما هو في البحث في « الكينونة والزمان » وفي « الزمان والكينونة » (QIV ص 17) ، سيعتبره هيدغر متسبباً إلى قرار مصطلحي يكون خاصته ، لكن على العكس كالهبة العظيمة للإصطلاح التعبيري الألماني ، الذي يشبه أَلْ alêtheia اليونانية (QIV ، ص 188) أو كذلك أَلْ Tao الصينية (QI ، ص 270) . لأنه بالإستناد إليه فاللغة لم تُترك لتعسفية الإختراع الإنساني ، لكنها هي ذاتها النمط الأكثر خصوصية للحدوثية ، فهي فيه الميلوديا التي تنتشر عبر قولنا المناظر والشاكر (US ، ص 255) . ولهذا فالحد Ereignis الذي يعني في الألمانية الدّارجة (الحَدَث) يجب أن يفهم إبتداء من معناه الإشتقاقي الأصلي الذي يُلحقه ليس أولاً إلى eignen وإلى eigen ، بالمعنى الحقيقي والملائم ، لكن إلى Auge ، إلى العين وإلى النظر : فهو يعني فهمه بالنظر ، النداء لذاته بالنظرة ، المنا - سب (QI ، ص 270) . Ereigen بقدر ما هي eraugen تعني إذن الإيصال إلى المعنى المناسب بجعله مرثياً . أَلْ Ereignis بجعلها مرثياً إنتشار كينونة الإنسان في الإنفراج كَ دا - زاین تُوصل الفنانين إلى خصوصيتهم بجعلهم خَاصّين (Vereignen) للكينونة التي ، من جهتها هي خاصة جداً (Zugeeignet) ، أي مكرّسة لكينونة الإنسان (QI ، ص 270 و US ص 248) .

وما يفهمه إذن هيدغر من هذا الحد ، هي هذه الخصوصية المتعاكسة للكينونة وللإنسان والتي يوصفان بها في علاقة . لكن بما

أن الحدوثية هي هكذا علاقة العلاقات (US ت . ص 256) ، فإن ما هو الأكثر خصوصية فيها ، هو عدم المناسبة لذاته - أل Enteignis (QIV ص 41) ، وكل ذلك مثل الرؤية لـ alêtheia التي تحدث كـ hichtung ، إنفراج ، ينتمي الإحتجاب ، أل lêthê ، لما هو الأكثر خصوصية فيه ، كقلبه (QIV ، ص 136) . وهذا بدقة لأن الحدوثية ليست بها بنية هوية الكينونة ، لأننا لا يمكن أن نفكر بها إلا كـ مرسِل (Schicken) أي كمُعْطِي لا يُعْطِي إلا عطاءه والذي يُعْطِي هكذا يحتفظ بذاته وينسحب (QIV ص 23) ، والذي هو في ذاته Enteignis ، أي هو الأساس بدون أساس للكينونة أي هاويتها . وبعدها فإن هيدغر يقطع حقيقياً فقط مع الفكرة المطلقة التي تحكم كل تاريخ الفكر . لأن تناهي الموجود ، الذي هو قضية النصوص لعام 1929 (انظر مثلاً ، ما هي الميتافيزيقيا ؟) (QI ص 69) ، هي كذلك مفكرة بالنسبة لعلو الدّازاين حيث الكينونة هي الأفق المتناهي ، أي بالنسبة لـ لا - تناهي لـ إسقاط - ذاتي الذي ينغلق على ذاته ، وبعدها فالتناهي للحدوثية يأتي من الحد الدّاخل للمصير ذاته والذي لكي يلعب دور المصير يجب أن يظل في الملجأ السحيق الخاص به (QIV ص 93) . إن تناهي الحدوثية قد فُكّر به ابتداء من تصور المِلْكِيَّة التي يريد هيدغر تمييزها عن الهوية الذاتية : المهم هو ما ينتمي إلى شيء ما ، وما يجعله يكون على ما هو عليه ، وليس لما هو في الواقع « ذاتاً » قادرة على الإستحواذ على شيء آخر . وهذا المعنى ، فإن التصور الهيدغري لـ Eigentum ليس له دخل مع الإمتلاك الذي هو دائماً مفهوم كالتخصّص ، كما تشير إليه اللاتينية Proprius ، التي تأتي من Pro- Prius (انظر US ، ص

28 : ملاحظة للمترجم) . هذا التصور الجديد للتناهي يتطلب ترك الفكر الترنسندنتالي و « إخضاع الأفق بما هو عليه » كما يلاحظ هيدغر على هامش كتابه الكينونة والزمان (ZS ، 2GA ، ص 39) . إن تصور الأفق ينكشف فعلياً على أنه غير كافٍ للتفكير في مجال الثغرة ، وفي فضاء اللعبة الذي بداخله يمكن للكائن أن يفعل ضد ذلك ، لأنه لا توجد سوى الجهة المقابلة نحونا للمفتوح التي يحيط بنا المفتوح يجب بالأحرى تسميته Gegnet ، مضاد ، بمعنى « المساحة الحرة » (Freie Weite) (QIII ص 191 وتابع) . فالمقصود إذن تماماً الخروج من انغلاق الأفق وذلك للتفكير بالفارق الخاص بالبعيد - الكلمة Weite بالألمانية لها نفس جذر اللاتينية Vitium حيث المعنى الأول هو فارق - وهذا ما يمنع فعلياً إعادة إمكانية الدّازاين إلى الزماناتية ، كما تحاوله الفقرة 70 في الكينونة والزمان (QIV ، ص 46) . فالتفكير بخاصية المكان هو الإفصاح كاستخلاص المكان الحر ، وفتح ثغرة (QIV ص 201) ، فهذا ليس فعلياً ممكناً إلا بمنظور الّ الحُدوثية التي تُفهم كمصير - Geischick . لأن Schicken تعني في البداية نظم بمعنى رتب مكاناً - einräumen : ولهذا فعندما يستعمل هيدغر الكلمة Geschick بخصوص الكينونة ، فهو يريد القول « بأن الكينونة تواجهنا وتضاء ، وبإضائتها ، ترتب مكان لعبة الزمان الذي يمكن للكائن أن يظهر فيه » (SG ، ت . ص 149 - 150) . إن الّ hichtung الانفراج ، يجب أن يكون هو ذاته مُفكراً ابتداءً من Geschick : لهذا في الكينونة والزمان ، كما في نصوص لاحقة (حتى في المحاضرة المعنونة التحول ، التي القيت عام 1949 ، لكن المنشورة في 1962 انظر (QIV ص 152) فقد وضع بعلاقة مع النور (Licht والوضوح ، في نهاية الفلسفة ومهمة الفكر (1964) ، فقد وضع

في علاقة مع معنى آخر للفعل lichten الذي يعني ليس إضاءة ، لكن إستخلاص فضاء حراً ، إضاءة بمعنى ترتيب ثغرة (QIVص 127) . فالنور وسيطرة الرؤية كلها يخضعان للإفتتاح في ألlichtung بقدر ما هي ثغرة ، لترتيب فضاء اللعبة ، حيث حضور وغياب ، نور وظل ، المناسب واللامناسب تجرب تعاونها الضمني .

ويمكننا أن نفهم بعد ما نكون قد أدركنا الإتساع لـ « تحول الحدوثية » بأنه عندما يُلقى هيدغر في 31 كانون ثان 1962 المحاضرة المعنونة الزمان والكيونة ، فإن نصّها لا يمكن أبداً أن يوضع في علاقة مباشرة مع النص في الكيونة والزمان لعام 1927 (QIVص 11) . وإذا كان المقصود دائماً نفس السؤال - وهو سؤال عن وفي الكيونة وفي الزمان ، زمان و كيونة - فإنه لا يمكن حالياً أن يُطرح إبتداء من علو يتناسب كذلك للأفلاطونية ، لكن إبتداء من هذا المنح حيث الميتافيزيقا بقدر ما هي أفلاطونية لا تفكر لكنها تفترض دوماً . ولأن الكيونة ليست كائناً وليست ببساطة زمانية ، وأن الزمان ليس لا زمانياً وليس ببساطة كائناً ، يمكننا القول عنها بأنها لا يكونان ، لكن بأن هناك كيونة وأن هناك زمان - بالألمانية esgibt : فهو يُعطي ، تلاعباً مجازياً يظهر مسبقاً في الكيونة والزمان (مثلاً SZ ، ص 212) ، لكن للدلالة على الإختلاف الأنطولوجي ، أي ما يجعل ممكناً ألـ « يكون » في الكائن ، لكن بقصد الإعادة الآن من هنا ليس إلى قدرة - تفاضلية ترنسندنالية للذازاين ، لكن إلى إزدواجية (Zwiefalt) الكيونة ذاتها التي تنسحب لمصلحة الغاء إحتجاب الكائن (VA ت ص 89) . وما يجب إذن التفكير به ، إذا كان الزمان والكيونة هما هبة العطاء ، هو

ما في كل مرة يُعطي ، وكذلك هذا الذي يُعطي . لكن الكينونة تعني الحضور - Anwesen . هذا الحد في الألمانية يعني حرفياً « التقدم في الكينونة » : ما هو هكذا « حاضراً » - Anwesend - ما هو مرفوع في اللا - إحتجاب . الكينونة بقدر ما تحمل الكائن إلى اللا - إحتجاب ، هي إذن ترك للإنتشار في الحضور . لكن هذا الخروج من الإحتجاب للكائن ذاته يُصبح ممكناً بواسطة « ترك » ثانية التي هي هبة انتشار للحضور ، أي الكينونة ذاتها (QIV ص 18 و 69) . فالكينونة ، عندما لا تكون مُفكّرة كأساس للكائن ، أي عندما تفكر لما هو أكثر خصوصية فهي الهبة لانتشار الحضور ، وهذه الهبة هي التي ظلت لا مُفكّرة في أل gar einai ، في « إنه بقول حق كينونة » لبارمنيدس . لكن هذا اللامفكر لا يفتح مع ذلك على الوضوح التّصوّري في فكر هيدغر ، لأن هذه الهبة هي توجّه ، أي هبة تعطي بدون « ذات » . وبقدر ما هي مصير ، فالكينونة هي إذن في ذاتها تاريخانية ، لكن تاريخ الكينونة لا يُنجز مع التفكير بالحدوثية ، أي بهذا الذي يُعطي والذي يُعطي المصير ، بالمعنى الذي يكتمل عند هيجل - في معرفة مطلقة ، بواسطة عمادة الكينونة والفكر - ، لأن ما يهب للإنتشار للحضور لا يُمكن ذاته أن يدخل بالحضور (QIV ص 87) . إن حقبات تاريخ الكينونة ليست ، كما هي عند هيجل ، حقبات من الزمان ، لكن على العكس هي السمة الأساسية لتوجيه المصير الذي يحتفظ بذاته - هذا المعنى الخاص للكلمة اليونانية epochè - حتى يكون هناك عطاء . إن هذا الجوهر الحقيقي للمصير هو الذي يسمح وحده بفهم تاريخانية الفكر التي تجيب عليه (QIV ص 24 - 25) . فمنذ 1946 ، في القول عند أناكسياندر أن الميزة التخارجية للدّازين كانت قد

ظهرت كمناظرة للميزة الحقيقية لتاريخ الكينونة وليس أبداً كأساس له ، لأن الحقيقة تميز « جوهر الزمان المفكر في الكينونة » (HW ت ص 275) ، أي هذه الصيرورة بدون ذات التي يسميها هيدغر مصيراً حيث نرى أول مخطط لها في مقالة لهولدرلين عنوانها الصيرورة في الثلاثي - مقالة يلمح لها هيدغر باقتضاب في دروسه لفصل الصيف لعامي 1941 - 1942 (SZ GA) ، ص 119 (وتابع) . وإذا انطلقنا فقط مما سناه نيتشه بـ « براءة » الصيرورة ، أي من مفهوم لا يرى أبداً في التاريخ التحقق الزماني للزماني فإنه يمكن التفكير بالأزلية الحقيقية : إنها ليست أبداً الدوام للدوام كائن ، لكن على العكس فهي ، لغز ، للإنسحاب ذاته الذي يُعطي ليري في مفاجأة اللحظة ، في الومضة السريعة للمجيء الحضور (SG ، ت ص 209) .

ماذا هناك الآن لعطاء الزمان ذاته ؟ فعندما نحدد الخاص في الزمان إبتداء من الحاضر (Gegenwart) ، فإننا نفهم عادة هذا الشيء بمعنى الآن وليس بمعنى الدخول في الحاضر (Anwesenheit) . ومع ذلك فإن الحاضر المفهوم إبتداء من الدخول في الحضور له معنى مجيء أماننا ليسكن فيه (entgegenweilen) ، لأنه في أل gegen لـ Gegenwart قد قِيلَت علاقة الحضور بالإنسان : فالإنسان هو هكذا الذي يُوجّه له المجيء في الحضور . ففي الحضور المفهوم كـ Anwesen ، فإن علاقة الكينونة بالإنسان تعبر بـ : الإنسان ليس إنساناً إلا لأن الكينونة ذاتها تُوجّه له بنشر الحضور وليس لأنه بفضل جوهره التخارجي فهو « المكان » للتوجه - الذاتي للكينونة (OIV ص 29 - 30) . فالمستقبل لن يصبح إذن أبداً مفكراً كمجيء الدّازين لذاته ، لكن

كمجيء الكينونة إلى الإنسان . ولهذا فإن هيدغر في نص لعام 1958 مكرس لمبادئ الفكر ، يمكنه أن يقول بأن المستقبل المُفَكَّر صحيحاً هو الحاضر - ضَر (Gegenwart) ، لأنه تحت هذا الحد يفهم ليس ما هو مُعطى في الآن المُؤَقَّت ، لكن ما ينتظر (Warket) ضدنا (entgegen) ما نعرضه أو ما نغلقه عليه (GD) ، ت . ص 74 انظر كذلك US ، ت ص 199 . وهذا ما ساء هيدغر في 1946 الميزة الأخرى للكينونة (HW ، ص 267) وهي لا تحيل أبداً إلى بُعد المستقبل ، لكن فقط إلى الحاضر الذي يفهم بهذا المعنى ، أي إلى ضرورة ما يأتي لعندنا والذي نرد عليه تاركين أن يأتي لعندنا ما هو ليس أبداً ببساطة أل « ماضي » لكن أل قد - كان . وهكذا فقط فإننا نستطيع إنتظار « ماضي الفجر في المستقبل الذي سيأتي » (HW ، ت ص 267) . هذا الإنتشار للحضور الذي يتعلق دوماً بالإنسان ليس إذن بالضرورة في الحاضر ، بقدر ما الحاضر يُضاد المستقبل وأل قد - كان : كل Anwesen ليس Gegenwart ، لأن الغياب للقد - كان كغياب المستقبل ظل غمطياً للمجيء في الحضور الذي يُواجهنا . وما يكون إذن خصوصية الزمان ، هو أنه في ذاته هذا المنح على مسافة التي تعبر عنها الكلمة الألمانية Reichen ، التي تعني حرفياً مدُّ ، العرض بمعنى الإعطاء في حركة تمتد إلى الأمام والتي تحيل إلى فكرة قدرة ممتدة ، لسيطرة أو لوجْهائِيَّة الزمان (Reichen هي من نفس جذر الكلمة اللاتينية Reg - التي أعطت dirigere و Rex . إن الزمان هو ذاته إذن الوحدة لهذا العطاء المثلث على مسافة للقد - كان بواسطة المستقبل وبالمستقبل بواسطة أل قد - كان وهما يُنتجان الحاضر في علاقتهما المتعاكسة (QIV ، ص 31 - 32) . إن هيدغر يسمي فضاء الزمان (Zeitraum) الثغرة المفتوحة بواسطة العطاء بمسافة متعاكسة للمستقبل ، لِـ القد - كان

وللحاضر . فيتممي البُعد فعلياً للزمان ، والذي يجب أن لا يفهم دفعة واحدة بمعنى مكاني كمجال للقياس الممكن ، لكن كعطاء من القياس . لكن إذا كان في الأبعاد الثلاثة للزمان ، يشترك نمط نوعي للمجيء بالحضور فليس ممكناً إسناد هذا إلى الحاضر وحده : إن اللعبة المتعكسة لكل من أبعاد الزمان التي بواسطتها كل واحد يُعطي الآخر وهي مُعطاة بهم ، تُؤلف بعداً رابعاً للزمان ، والذي هو في الحقيقة الأول لأن العطاء يقبع فيه على مسافة من الحضور . فهيدغر يعرض على فهمه كقرب بالمعنى الذي يسمح بالتقارب لأبعاد الزمان حيث تمنع ونحتفظ باندماجها . إن ثغرة الانفراج قد تأمنت هكذا مسبقاً بواسطة التمسك بما هو محفوظ لما هو ممنوع في الـ قد - كان وما هو محفوظ في المستقبل (QIV ص 34 - 35) . هذه السيادة للزمان تصل إلى الإنسان ، الذي ليس هو إنساناً إلا لأنه يتماشك في بُعديته الثلاثية وهو مُعرّض إلى هذا العطاء الذي هو في نفس الوقت إحتفاظ .

إن المنح المصيري للكينونة والعطاء الإمتدادي للزمان يتظاهران في الإحتفاظ الحقبى للواحد وفي المنع والتحفّظ للحاضر في المستقبل وألّقد - كان للآخر بنفس الإنكماش الذي تحمي به الحدوثية ما هو خاص بها وتحميه من خروج من الإحتجاب بدون حدود والذي يعادل مع ذلك الإحتجاب بدون حدود . وانطلاقاً إذن من الـ الحدوثية فإن الكينونة والزمان يتحددان بما هو فيها من خاص ، أي في إنتمائهما المشترك . لكن ليس أكثر من الكينونة بما فيها من خصوصية ومن أساس للكائن ، فالزمان ليس ، بما فيه من خاص هو الأساس للكائن ، بالرغم من أن المصيرية التي تُغطي الكينونة تقوم على سيادة الزمان (QIV ص 37) . ولهذا السبب ، كما يشير

إليه هيدغر في بداية نهاية الفلسفة ومهمة الفكر فإن إعادة ألّ « المحاولة » منذ 1930 ، لم تتوقف أبداً من أن تتجدد : إن إعطاء رسم أكثر إولية للتساؤل المقام بواسطة الكينونة والزمان يمكن أن يقود إلى تغيير في عنوان المهمة المقامة مع الكينونة والزمان (QIV ص 112) . ولأن الكينونة المفكّرة إبتداء من الثغرة هي حضور مصيري ولأن الثغرة المفكّرة إبتداء من الحدوثية هي الزمان ذاته فإن مهمة الفكر سيكون لها إذن من عنوان ، بدل الكينونة والزمان Lichtung und Anwesenheit ، ثغرة وحضور ، (QIV ص 139) . مع هذا العنوان الذي يسمي اللأ مُفكّر في الفلسفة فقد حُدّد العمل الخاص للفكر die sache selbst, to pragma auto ، الذي ومع ذلك فالفلسفة منذ أفلاطون لم تتوقف عن إستدعاء الفكر . ولهذا فإن ترك الفكر في نمطه الفلسفي لا يقود أبداً هيدغر إلى تجاوز الميتافيزيقيا ، لكن تماماً بالأحرى إلى تملكها .

فهرست

الموضوع	الصفحة
عرض	5
زمانية الكينونة بقدر ما هو سؤال أساسي	19
الزمان والأزل	21
سؤال الكينونة وسؤال الزمان	27
المعنى الزماني للكينونة	33
زمانية الـ « دازاين » وتناهي الزمان	45
تأوين « الدازاين » كقلق	49
الزمانانية بقدر ما هي معنى انطولوجي للقلق	65
التوسع الملموس لزمانانية « الدازاين » كيومية روتينية	
وكتاريخية وكزمانانية ضمنية	84
عدم احتمال « الكينونة والزمان » والفكرة الـ « حديثة »	107
تطور الانطولوجيا الزمانانية كعلم ترنسندنتالي من عام	
1927 الى عام 1929	112
التحول من الـ « الحدونية » ومحاضرة عام 1962	124

هذا الكتاب

مثل صدور كتاب فكتور فارياس هيدغر والنازية في خريف 1987، والذي كان يهدف لإظهار بأن فلسفة هيدغر لا يمكن أن تفهم إلا بضوء انتسابه إلى الحركة الاشتراكية - الوطنية في عشريني 1933-1934، فإن أخذ المواقف بالنسبة لهذا الموضوع قد تعددت. وقد اخبرنا هنا على العكس كطرح الإشكالية التي ما لبث هيدغر يعتبرها سؤال الأسامي، وهي العلاقة بين الـكَيُونَة والـزَمَان، وهذا المرحل هو السراج بالرجوع إلى التصوف ذاتها في غياب كل بؤبؤ التاريخي. إننا نرى أن بقائه هذا الكتاب حيا دائما جاذبا من العلاقة بين هيدغر وبين الاشتراكية والسياسة، وأنه يحاول التطرق إلى هذه المسألة من خلال النظر في الفلسفة التي هي في الحقيقة فلسفة الإنسان.



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع